63e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 3 15 JANVIER 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

Le Concile de Trente et la liturgie en langue vulgaire

à l'occasion d'un ouvrage récent

La question de la langue liturgique est délicate et demande à être abordée avec sérénité. Tout préjugé doit être abandonné : ce qui importe, c'est la pensée de l'Eglise, ce sont les directives données par l'autorité suprême.

Parmi ces directives, celles que le concile de Trente a formulées, en réaction contre les innovations protestantes, sont de toute première importance. Le R. P. Hermann Schmidt, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, a voulu les étudier de près en les replaçant dans leur propre climat [1]. Cette étude est trop intéressante, pour que nous n'en fassions pas un exposé objectif, utile peut-être pour éclairer les efforts légitimes que tant de prêtres font en vue d'associer plus parfaitement au culte divin les fidèles eux-mêmes.

I. — L'ATTITUDE DES RÉFORMATEURS

L'auteur expose d'abord la pensée pieuse des Réformateurs :

1° *Luther*. — Des textes étudiés, il résulte que Luther considère « la Parole » comme l'élément essentiel du culte. Le culte serait vide et inutile si cette Parole ne pouvait être comprise de la communauté. Dans l'administration du *baptême*, l'emploi d'une langue comprise du peuple s'impose :

« Le bain sacramentel ne sert qu'à exciter davantage la foi de la communauté dans le Christ qui a puissance de purifier du péché. Ici on ne peut donc admettre sous aucun prétexte que la parole ne soit pas comprise des assistants, car tout dépend de leur prière et de leur profession de foi » (p. 52).

En ce qui concerne l'*Eucharistie*, Luther s'exprime différemment. Dans l'Eucharistie, en effet, il n'y a pas seulement une simple confession publique de foi dans le Christ et de confiance en sa mort ; il faut, contre les Sacramentaires, admettre la présence réelle, tout au moins au moment de la communion, et cette présence se réalise « dans la mesure où le communiant croit en la promesse du Christ ». Ainsi la Cène, en dernière analyse, n'est que la confirmation de la foi intérieure de ceux qui y prennent part. Aussi « il n'est pas essentiel que les paroles par lesquelles (le sacrifice du Christ) se célèbre soient intelligibles, puisqu'on s'est entendu sur un autre signe, dont on a appris la signification d'avance et que donc on comprend sans paroles » (p. 53). Même abstraction faite de la présence réelle, Luther n'entend pas, du moins dans les débuts de sa prise de position anticatholique, rendre obligatoire l'usage de la langue vulgaire : « Chaque fidèle, et également chaque communauté, est libre de confesser sa foi comme bon lui semble. Personne ne peut être contraint *ab extra :* chaque réforme dans les choses extérieures doit venir *ab intra*. Ce n'est pas parce qu'elle est prescrite que le croyant doit adopter la langue vulgaire, mais parce qu'il est convaincu qu'elle est le moyen approprié pour exprimer et proclamer sa foi » (p. 55). Mais, pour avoir dans la langue vulgaire un moyen convenable d'exprimer la foi du croyant, il faut arriver à trouver, des formules traditionnelles latines, une traduction bien faite, une adaptation intelligible pour le peuple. En attendant, Luther « maintiendra les anciennes formules, jusqu'au moment où il aura trouvé une traduction en langue vulgaire qui favorisera ses desseins » (p. 57).

2° *Zwingli*. — Dès 1523, il se prononce avec force en faveur de la langue vulgaire et cela sans distinction de liturgie. Dans le *De canone missæ libelli apologia* (oct. 1523), les diatribes abondent contre le latin, langue barbare que le peuple ne comprend pas : les psaumes doivent résonner, non sur les lèvres, mais dans les cœurs. En 1524, il souhaite que les paroles avec lesquelles se donne la communion soient dites dans la langue que le peuple comprend. A partir de 1524, devenu Sacramentaire, il travaille à développer la doctrine de la présence purement symbolique : « Les fidèles communient d'une façon purement symbolique... en tant que, pendant la Cène, ils confessent croire en Jésus-Christ et avoir confiance en sa mort. L'essence de la célébration eucharistique n'est qu'une confession par toute la communauté de la rédemption opérée par le Christ sur la croix » (p. 61). Aussi, à la place de la messe, Zwingli institue une célébration toute nouvelle de la Cène (*Aktion oder Brauch des Nachtmals*, mars - avril 1525), conçue dans un esprit purement sacramentaire. Et ce rituel nouveau est tout entier en allemand.

3° La thèse de Zwingli se retrouve chez *Calvin*, d'une façon plus raisonnée et établie plus théologiquement. C'est dans son *Petit traicté de la saincte*

[1] « Analecta Gregoriana », vol. LIII. — **Liturgie et langue vulgaire.** *Le Problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*, par Herman A. P. SCHMIDT, S. J. — Trad. du néerlandais, par Dom Suitbert CARON, O. S. B. — In-8 de 212 p., Rome, 1950.

Cène (1541) que Calvin expose sa doctrine sur la Cène. Pour lui, la messe n'est que « singerie » et « facétie ». Ce mystère doit être célébré « avec une vraie intelligence ». Or, « au lieu d'enseigner pendant la messe, les papistes prétendent que tout le mystère est gâté si tout n'est pas fait et dit en cachette. Leur consécration n'est qu'une espèce de sorcellerie, car, à la manière des sorciers, ils murmurent des paroles et font beaucoup de gestes, pensant contraindre Jésus - Christ à descendre entre leurs mains » (p. 64) Or la force des sacrements dépend de la Parole prêchée d'une façon intelligible : les prières, le sermon, l'administration des sacrements doivent se faire du haut de la chaire, la Parole de Dieu devant être entendue clairement et pénétrer dans les âmes. Le vrai culte, c'est non pas l'action liturgique, mais un culte de la Parole, l'action liturgique n'étant admise qu'au service de la Parole pour en faire ressortir la signification.

Aussi ne nous étonnons pas de trouver dans le *Catéchisme de l'Eglise de Genève* (1545) une violente diatribe contre la langue étrangère. Une prière faite en une langue qu'on ne comprend pas est « une moquerie de Dieu », « une hypocrisie perverse ». A la Conférence de Ratisbonne (1541), la question linguistique avait été débattue. Calvin, dans le compte rendu qu'il en fit, décrit fort objectivement l'attitude des catholiques :

« Ceux-ci veulent maintenir le latin parce qu'il s'agit de la prière publique de l'Eglise et qu'une langue étrangère protège ce qu'il y a de sacré dans les sacrements. Dans la liturgie, en effet, l'Eglise agit en tant que communauté ; une même langue, employée partout, est l'expression de son unité vivante. Ses ministres officiels savent le latin, et, lorsqu'ils prient et agissent, ils se présentent comme les médiateurs entre Dieu et le peuple. Les fidèles ne l'ignorent pas, et ils s'unissent aux prières et aux actions de ceux que Dieu a institués pour être leurs représentants, leurs intercesseurs et leurs médiateurs. Il est clair que le peuple doit savoir ce qui se passe et, pour y arriver, il est nécessaire qu'il soit soigneusement et clairement instruit. La langue vulgaire n'est pas requise dans la liturgie, parce que celle-ci est essentiellement une action sainte. C'est un acte qui, en soi, n'est pas un enseignement, bien qu'il en contienne un » (p. 68).

A cette thèse, diamétralement opposée à la sienne, Calvin répond en substance que si l'emploi du latin concourt à maintenir le caractère sacré des choses, on pourra cependant trouver un autre moyen pour arriver au même résultat. Le principe calviniste est net :

Il est clair qu'il ne faut pas se servir du grec chez les Latins, ni du latin chez les Français ou les Anglais, comme cela se pratiquait jusqu'ici ; mais que les prières publiques doivent se faire en une langue qui puisse être comprise de tout le monde, car elles ont pour but d'édifier. D'un son non compréhensible on ne peut tirer aucun fruit. Et les catholiques ne peuvent donner aucune raison, ni de charité, ni d'humanité, pour faire le contraire ; ils devraient plutôt se laisser guider par l'autorité de S. Paul... La prière sans l'esprit déplaît à Dieu (p. 71).

4° Quelles que soient les hésitations, les contradictions même qu'on peut relever chez les premiers Réformateurs et qui transpirent dans les différentes Confessions luthériennes, calvinistes, zwingliennes, une thèse fondamentale s'affirme chez les Protestants : *le culte en général et la Messe en particulier doivent être célébrés en une langue que la communauté des fidèles puisse comprendre* (p. 77) Le culte chrétien, en effet, est une réalité-de-parole et non pas une réalité d'action. Même dans la pensée de Luther, en opposition sur ce point avec les Sacramentaires et Calvin, « le Baptême et la Messe ou, si l'on veut, la célébration de la Cène sont en réalité *un culte* supérieur de la Parole ; ils n'ajoutent pas de valeur nouvelle à celle de la Parole. Pour être logique, il faut donc les célébrer comme des formes subalternes, c'est-à-dire en langue vulgaire » (p. 77-78).

II. — Le Concile de Trente et les traductions de la Bible en langue vulgaire

Très opportunément, le R. P. Schmidt rappelle qu'à Trente, la question des langues vivantes a été agitée, non seulement à l'occasion de la messe et des sacrements, mais, dès le début du concile, au sujet des abus relatifs à l'usage des Livres Saints. Et c'est par là qu'il commence, se demandant quelle a pu être l'influence de ces premières discussions sur les solutions postérieurement adoptées.

Le rapport, présenté par l'archevêque Filhol d'Aix-en-Provence à la Congrégation générale du 17 mars 1546, relevait quatre sortes d'abus, dont le premier amena la discussion sur les traductions en langue vulgaire. Le prélat dénonçait la multiplicité des éditions de la sainte Ecriture et la prétention des auteurs à proposer n'importe quelle édition comme authentique dans leurs leçons, disputes, expositions, prédications. L'archevêque, écrit notre auteur, « propose un contrôle sévère sur les éditions de la Bible et dit qu'il serait peut-être préférable d'interdire toute traduction en langue vulgaire, vu le danger de la libre interprétation qui conduit à l'erreur. La Bible est pour les théologiens, et non pas pour le peuple ; il est donc superflu de la traduire » (p. 82). L'auteur relate la vive altercation qui éclata, à propos des traductions en langue vulgaire, entre le cardinal Pacheco de Jaen (Espagne) et le cardinal Madruzzi, de Trente, le premier ennemi de toute traduction en langue vulgaire, le second, partisan de ces traductions [2].

[2] Nous avons signalé cette altercation dans l'ouvrage, *Les décrets du Concile de Trente* (*Hist. des Conciles*, Hefele-Leclercq, x, *a*), p. 11-12 : « Le cardinal Pacheco avait paru ranger parmi les abus relatifs à l'usage des Livres saints les traductions de l'Ecriture en langues vulgaires. Le cardinal de Trente, usant de la liberté de parole départie aux Pères du concile, déclara tout net ne pouvoir s'empêcher de proclamer ce qu'il croyait être la vérité : « Je ne puis souffrir que l'on range parmi les abus la traduction de la Bible dans notre langue maternelle. Que ne diraient pas nos adversaires à ceux, à qui chaque jour ils prêchent des vanités, s'ils venaient à savoir que nous voulons enlever des mains des hommes cette Ecriture sainte que si souvent saint Paul prescrit de ne jamais séparer de notre bouche ! Ce que je sais, c'est que nous avons appris de notre mère, dans notre langue germanique, l'oraison dominicale, le symbole de la foi et la plupart des autres (vérités religieuses) que tous les pères de famille ont coutume en Allemagne d'enseigner à leurs enfants ; et de cette formation religieuse, de mémoire d'homme, il n'est jamais survenu le moindre scandale. Plût au ciel que jamais des professeurs de langue latine et grecque ne soient venus en Allemagne : nous serions exempts des ennuis présents et la pauvre Allemagne ne serait pas tombée si misérablement dans tant d'hérésies. Car les hérésies et les semences perverses ne sont jamais sorties d'hommes sans

Filhol avait proposé de n'avoir qu'une seule édition, celle de l'antique Vulgate, reconnue comme authentique, sans nier cependant l'autorité réelle de la version des Septante, dont les apôtres se sont parfois servis, et sans rejeter les autres éditions, en tant qu'elles peuvent servir à l'intelligence de l'édition officielle. Il ne semble donc pas que l'archevêque d'Aix ait été si nettement « adversaire des traductions », comme l'en accuse le P. Schmidt. Sans doute l'influence et l'autorité de Madruzzi ont pesé sur les solutions finales adoptées par le concile (voir Ehses, *Conc. Trid.*, v, 65-66) : la version de la Vulgate est déclarée authentique, sans faire mention des autres éditions ; et aucune mention ne sera faite, au sujet de la Vulgate, d'idiomes particuliers. Ainsi

> le concile n'a pas voulu interdire les traductions en langue vulgaire à cause des courants opposés aux bibles populaires ; il n'a voulu ni prescrire, ni interdire ces traductions ; mais il a préféré rester neutre. En prescrivant que la Bible soit soumise au contrôle de l'autorité ecclésiastique, il a assuré en tout cas des éditions conformes à l'original. Il a laissé aux autorités locales le soin de juger si, oui ou non, une traduction est souhaitable (p. 95) [3].

instruction et parlant leur langue maternelle : elles viennent de ceux qui se proclament érudits. Aussi, Pères, je vous en prie, qu'il ne vous vienne jamais à l'esprit, je ne dis pas de placer un tel usage parmi les abus, mais même d'instaurer une discussion pour savoir si on peut parler d'abus en l'occurrence » (*Conc. Trid.*, éd. Ehses, v, p. 30-31).

Le cardinal de Jaen répliqua qu'il n'avait pas voulu parler d'abus, mais qu'il rappelait simplement une disposition prise par Paul II pour l'Espagne. A quoi le cardinal Madruzzi répondit qu'en pareille matière le pape pouvait se tromper, mais non saint Paul. Les autres Pères se turent ; mais on voit que, dans la suite, la question fut reprise et, s'il n'est pas fait mention de texte en langue vulgaire, du moins aucune interdiction ne fut portée. Dans son discours du 1er mars, l'archevêque d'Aix s'était contenté d'affirmer qu'il serait peut-être *plus utile* de ne pas imprimer la Bible en langue vulgaire (*Conc. Trid.*, v, p. 22).

[3] Il est bon de rappeler ici la sollicitude des papes contemporains pour l'usage et la diffusion de la Bible en langue vulgaire.

Pie X approuva chaleureusement la Société St-Jérôme qui s'applique à recommander aux fidèles la si louable coutume de lire et de méditer les saints Evangiles et à rendre par tous les moyens cette pratique plus facile. Cela ne contribue pas peu, ajoute Pie X, à « dissiper ce préjugé selon lequel l'Eglise voit d'un mauvais œil et entrave la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire » (Lettre au cardinal Cassetta, *Actes*, t. IV, p. 23-25, rappelée par Pie XII, encycl. *Divino afflante*, éd. de la Bonne Presse, p. 20).

Mêmes encouragements de la part de *Benoît XV*, en ce qui concerne les Evangiles et les Actes des Apôtres (Encycl. *Spiritus Paraclitus*, éd. Maison de la Bible, p. 16).

Parlant de l' « authenticité » de la Vulgate, S. S. *Pie XII* écrit : « Le décret du concile de Trente n'empêche même pas que, pour l'usage et le bien des fidèles, en vue de leur faciliter l'intelligence de la parole divine, des versions en langue vulgaire soient composées précisément d'après les textes originaux, comme Nous savons que cela a déjà été fait d'une manière louable en plusieurs régions avec l'approbation ecclésiastique » (*Divino afflante*, p. 28).

Enfin, dans la même encyclique, Pie XII effleure d'un mot la question de la lecture en langue vulgaire des passages de la Bible, mais surtout des Evangiles, dans les cérémonies liturgiques. Voici ce texte, auquel il ne faut pas demander plus qu'il ne comporte : « Que (les évêques) recommandent instamment par la parole et par l'usage, *là où les lois liturgiques le permettent*, les traductions de l'Ecriture sainte, approuvées par l'autorité ecclésiastique... » (Id., p. 41-42).

III. — Le Concile de Trente et la langue de la Messe

Il y eut deux séries de débats sur la langue liturgique au concile de Trente, tout d'abord, en 1551-1552, pendant le concile de Jules III ; ensuite en 1562, sous le concile de Pie IV.

1° Dans les premiers débats sur le sacrifice de la messe, un article, placé sous le n° 9, était emprunté au livre de Calvin sur la Cène (voir plus haut) : « Le rite de l'Eglise romaine selon lequel les paroles de la consécration sont prononcées à voix basse est condamnable ; et la messe ne peut être célébrée qu'en langue vulgaire, intelligible à tous... » Le jugement des théologiens, à qui l'article calviniste fut soumis, est ainsi résumé :

> La demande d'employer la langue vulgaire, formulée par les Protestants, doit être repoussée comme hérétique ; il faut que la pratique catholique montre clairement qu'on ne veut en aucun cas suivre la Réforme ; les circonstances demandent donc que l'Eglise maintienne l'ancienne tradition du latin ; d'un autre côté, on ne peut exiger l'emploi du latin de telle sorte qu'il serait déclaré hérétique d'employer une autre langue (p. 107).

Les discussions et échanges de vues des évêques aboutirent à cette conclusion : « La grande majorité des Pères se déclare en faveur de la condamnation. Les observations qui ont été faites visent surtout la forme dans laquelle elle sera exprimée. Il faut, en le faisant, tenir compte des droits particuliers, et rappeler clairement que le maintien du latin n'est qu'une prescription relative » (p. 109).

Le canon 11, répondant à l'article de Calvin, était ainsi formulé :

> Si quelqu'un dit que le rite de l'Eglise romaine, selon lequel les paroles de la consécration sont prononcées secrètement et à voix basse, est condamnable ; que la messe ne peut être célébrée qu'en langue vulgaire... qu'il soit anathème (Theiner, t. I, p. 645-646) [4].

L'exposé dogmatique qui précédait le canon justifiait l'usage de la langue latine à la Messe dans l'Eglise occidentale par diverses raisons dont la principale était indiquée en dernier lieu : l'emploi d'une seule langue évite beaucoup de difficultés. Abandonner les mystères au libre examen du peuple, les soumettre à la grande variété qu'amènent forcément de multiples traductions, c'est les exposer à de graves dangers. Cet argument semble à notre auteur vraiment solide :

> Tandis que les Protestants, pour des motifs hérétiques remplaçaient le latin par la langue nationale, il

[4] Le P. Schmidt (p. 111) veut expliquer pourquoi la note d'hérésie est appliquée au texte de Calvin : « La doctrine protestante concernant la langue à employer pendant la Messe est expressément condamnée comme hérétique. Nous devons donc admettre qu'elle est dogmatiquement inexacte, lorsqu'elle lie l'essence de la messe à la langue vulgaire, de telle sorte que pour elle la messe n'existe que si elle est célébrée en une langue que tous comprennent. Il faut donc voir dans ce canon XI, outre la mesure disciplinaire ou une loi positive, une vérité révélée. Si la Messe était liée à une langue déterminée (vulgaire ou latine) nous devrions l'apprendre de l'Ecriture ou de la Tradition. Ce n'est pas le cas. La thèse protestante doit être condamnée comme hérétique, parce qu'elle va à l'encontre de la religion révélée .» — Nous dirons plus loin pourquoi nous ne pouvons nous rallier à cette explication trop subtile pour être un commentaire d'une vérité dogmatique et trop éloignée de la révélation pour pouvoir être retenue.

aurait été déraisonnable pour l'Eglise de faire de même. Le peuple aurait pu interpréter cet acte... comme une concession... Mais il y avait surtout le danger, pratique et psychologique, de glisser du culte sacrificiel vers le culte-Parole. En ce moment solennel de contre-réforme, le concile ne pouvait rien tolérer qui eût seulement une apparence de Protestantisme... Même si d'autres raisons y poussaient, il ne pouvait songer à admettre la langue vulgaire dans la liturgie ; il fallait avant tout préserver l'antique foi (p. 118).

Si solide que soit cet argument *en face des Protestants,* le P. Schmidt ne cache pas qu'il ne lui semble pas, *en soi,* tout à fait suffisant, car « le fait de voir un danger d'erreur dans les langues nationales doit déplaire aux pays qui célèbrent la liturgie en celles-ci ». Toutefois, il semble que l'exposé dogmatique ait voulu apporter à l'imposition du latin les nuances nécessaires : en appelant le latin « la langue la plus convenable pour l'Occident » (*mysteriis missæ in occidentali Ecclesia celebrandis*), le concile a voulu respecter les usages de l'Orient et admettre qu'une autre langue puisse être tolérée sans qu'en soit affectée l'essence de la Messe.

2° C'est en 1562, après une interruption de 10 ans, que le concile — le concile de Pie IV — reprit les discussions sur le sacrifice de la Messe et sur la langue liturgique à la Messe. Nous passons sur le détail des avis donnés par les théologiens pour arriver immédiatement au résumé qu'en fait le P. Schmidt :

Tous sont d'accord pour refuser l'usage de la langue vulgaire, exigé par les Protestants. Car il y a une différence entre la Parole de la prédication et celle des sacrements ; il n'est donc pas nécessaire que le peuple comprenne le texte de la messe ; il peut s'y unir dans la foi.

En soi il n'y a rien contre l'adoption de la langue vulgaire ; mais l'Eglise doit maintenir le latin pour la seule raison de convenance. Ils s'accrochent à l'idée de langue littéraire qu'est à leurs yeux le latin [5]... Pour eux, le passage à la langue vulgaire ne pouvait être qu'un appauvrissement... Ils ne pouvaient s'imaginer que la langue vulgaire pourrait jamais remplir le rôle d'interprète des vérités surnaturelles.

Une autre raison, péremptoire pour le concile de Trente, était la difficulté des traductions. Si le concile s'était prononcé pour la langue vulgaire, la transformation eût été brusque, une mesure forcée qui n'était pas née des besoins et à laquelle manquait la préparation nécessaire. La langue vulgaire, plutôt que de favoriser la dévotion, lui aurait nui ; elle aurait causé beaucoup de trouble parmi le peuple, qui eût vu démentir sa formation première. De plus, à cause des Protestants et de leurs innovations linguistiques, l'introduction de la langue vulgaire dans la liturgie eût paru approuver la Réforme en l'imitant.

(Enfin)... l'autorité officielle doit s'opposer aux initiatives privées, et chacun doit obéir, quels que soient les arguments qu'il puisse apporter pour s'y soustraire. Mais, d'un autre côté, l'instruction du peuple ne peut être négligée et c'est pourquoi il est souhaitable que le concile dise quelque chose concernant l'explication de la Messe en langue vulgaire (p. 134).

Il est temps d'arriver au texte dogmatique dans lequel le concile formule sa décision et l'impose à l'Eglise universelle. Ce texte forme le ch. VIII de la Session XXII (Denz.-Bann., n. 946). Nous en prenons la traduction dans *Les Décrets du concile de Trente,* p. 451.

Quoique la messe contienne de grandes instructions pour les fidèles, les anciens Pères [6] n'ont cependant pas jugé à propos de la laisser célébrer partout (*passim*) en langue vulgaire. Aussi, tout en retenant partout pour chaque église le rite antique par elle pratiqué et approuvé par la sainte Eglise romaine, mère et maîtresse de toutes les églises, le saint concile, pour que les brebis du Christ ne meurent pas de faim et que les petits ne demandent pas du pain sans que personne ne le leur rompe, ordonne aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âmes d'expliquer souvent ou de faire expliquer par d'autres, *au cours de la célébration de la messe* — (*inter missarum celebrationem*) — quelque chose de ce qui s'y lit et qu'ils s'attachent particulièrement à faire entendre quelque mystère de ce très saint sacrifice, surtout les dimanches et les jours de fête.

Dans ce texte, on a laissé tomber les raisons par lesquelles on avait pensé, en 1552, justifier l'emploi de la langue latine. Le concile, se conformant à la pratique traditionnelle transmise par les anciens Pères, maintient l'usage du latin, tout en laissant à chaque église son rite antique approuvé par Rome. Mais retenant la suggestion des théologiens — (il n'est pas nécessaire de supposer que « le concile en arrive finalement à prendre des suggestions dans le Protestantisme même » ; cela est du Harnack et du mauvais Harnack, *Dogmengeschichte,* 4e éd., III, p. 705), — le concile demande que le peuple soit instruit par ses prêtres des mystères du saint sacrifice.

Nous avons souligné les trois mots : *inter missarum celebrationem,* sur la portée desquels on a tant écrit de nos jours. Notre but étant de donner un résumé objectif du livre du P. Schmidt, il suffira donc ici de transcrire le commentaire de cet auteur :

Le concile insiste beaucoup sur l'obligation du sermon pendant la messe. Ce n'est pas un souhait qu'il exprime, mais un ordre : *mandatum.* Il est adressé aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âmes. Pour faire ressortir l'importance de cette mesure, il est stipulé que le sermon doit être donné *les dimanches et grands jours de fête.* Et si ceux qui y sont obligés sont empêchés de remplir cette tâche importante, ils doivent se faire remplacer. Même le moment de le faire est indiqué : *pendant la Messe,* car il a pour but de faire participer davantage le peuple au sacrifice. Enfin, le sujet de cette instruction est indiqué : c'est quelque partie des lectures ou des prières, ou bien le mystère de la Messe (p. 150).

L'auteur romain n'a pas eu d'hésitation : c'est au *sermon* qu'il a rapporté l'instruction prescrite par le concile « *inter missarum celebrationem* ». Et d'après les rubriques et les décrets, c'est entre

[5] Raison très secondaire. N. Gihr, qui a une longue dissertation sur la *Langue de la sainte Messe* (que le P. Schmidt semble ignorer), lui donne une autre portée : « Les souvenirs les plus sacrés, l'histoire et les destinées du catholicisme sont liés à cette langue... L'âme ne se sent-elle pas saisie d'un pieux enthousiasme et élevée vers Dieu, à la pensée qu'elle se sert, pour la prière et le sacrifice, des mêmes paroles et de la même langue que les premiers chrétiens et nos ancêtres faisaient retentir dans l'obscurité des catacombes, dans l'enceinte des vieilles basiliques et sous les voûtes hardies des églises du Moyen Age ? » (*Le Saint-Sacrifice de la Messe, son explication dogmatique, liturgique et ascétique,* tr. fr. L. Th. Moccand, Paris, 1899, t. I, p. 359).

[6] Nous disons bien *les anciens Pères* et non les Pères du concile. Interprétation justifiée par le P. Schmidt, p. 146-148.

l'évangile et le *Credo* que doit être placée l'instruction aux fidèles. Le « Ritus celebrandi missam » est formel (tit. VI, n. 6) : *Si autem sit prædicandum, Concionator, finito evangelio, prædicet et, sermone sive concione expleta, dicatur* Credo *vel, si non sit dicendum, cantetur Offertorium.*

3° Venons-en au canon dogmatique. Il est, en ce qui concerne la langue liturgique, identique à celui qui avait été préparé en 1552. Canon dogmatique, il exprime une vérité de foi. Mais quelle vérité ? Ici, *salva reverentia*, notre réponse différera de celle du P. Schmidt. « *Il est de foi définie*, dit ce dernier, *que l'essence de la messe ne demande pas qu'elle soit célébrée exclusivement en langue vulgaire ;* ce qui, en termes philosophiques, revient à ceci : *la langue vulgaire ne convient pas à la messe, d'une convenance prise au sens large.* Voilà ce qui est défini ! » (p. 153). Plus loin (p. 174), on nous assure que « le concile n'a fait que condamner, à nouveau, cette fois sur un point particulier, *la doctrine protestante de la justification* ». C'est, à notre avis, aller chercher bien loin et bien à côté de la vérité, une justification dogmatique du canon. Raisonnons un peu : quelle vérité révélée peut-on trouver dans la première interprétation du P. Schmidt ? Et comment démontrer qu'un canon dogmatique se rapportant à la langue liturgique concerne en réalité la justification ? La langue vulgaire n'a rien à voir avec la révélation et l'auteur a cent fois raison de critiquer ceux qui ont lié les langues sacrées au dogme (p. 174). Il ne s'agit, dans cette question linguistique, ni de l'essence de la messe, ni de la justification. Relisons le canon :

Si quelqu'un dit que l'usage de l'Eglise romaine de prononcer à voix basse une partie du canon et les paroles de la consécration, doit être condamné ; — ou que la messe ne doit être célébrée qu'en langue vulgaire — ou qu'on ne doit point mêler l'eau avec le vin qui doit être offert dans le calice, parce que c'est contre l'institution du Christ, qu'il soit anathème (Denz.-Bann., n. 956).

Ce sont ces trois affirmations protestantes que le concile déclare hérétiques. Où en trouver la contradictoire dans la révélation ? Il semble bien que nous devons raisonner ici comme Billot l'a fait à propos du can. 6 de la Sess. XXIV, *De Matrimonio* : « Si quelqu'un dit que le mariage ratifié et non consommé n'est pas rompu par la profession solennelle de l'un des époux, qu'il soit anathème » (Denz.-Bann., n. 976).

Ce canon, disions-nous dans le bref commentaire que lui consacrent *Les Décrets du concile de Trente*, p. 551, ne fait que sanctionner une doctrine déjà promulguée par Alexandre III (Denz.-Bann., n. 396) et Innocent III (id., n. 409)... On peut se demander comment cette doctrine peut être article de foi. C'est que ce dogme se rattache au dogme général du pouvoir qu'a l'Eglise de délier. Dans la proposition générale : *Quodcumque solveris super terram erit solutum et in cœlis* est contenue formellement et implicitement cette proposition particulière : « Le mariage, *annulé dans le droit commun de l'Eglise* en vertu de la plénitude du pouvoir apostolique, est vraiment annulé en conscience ». L'objet de la définition est donc ici le droit commun de l'Eglise, non l'usage qu'elle peut faire de ce droit en tel ou tel cas particulier, le pape n'étant pas infaillible dans l'usage de ce droit pour les cas particuliers. (Cf. Billot, *De sacramentis Ecclesiæ*, t. II, 1922, p. 444).

Nous pouvons raisonner *a pari*. C'est un dogme formellement révélé que l'Eglise a reçu du Christ le pouvoir infaillible de réglementer la discipline chrétienne, en ce sens du moins que, par l'assistance du Saint-Esprit, son autorité suprême ne pourra jamais établir de lois opposées à la foi ou aux mœurs, telles que les contient la révélation. Avant de les quitter, le Sauveur n'a-t-il pas déclaré à ses apôtres : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc enseignez toutes les nations..., leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé ; et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles ». (Mat., XXVIII, 18-20). Nier ce pouvoir, le considérer comme inutile, dangereux ; telle était la thèse du synode janséniste de Pistoie, thèse réprouvée par Pie VI avec la note théologique *ad minus erronea* (Denz.-Bann., n. 1578). Dans la question qui nous occupe, l'attitude révoltée des Protestants contre la *discipline* de l'Eglise sur les rites de la Messe équivaut implicitement à une *négation du pouvoir qu'elle a reçu du Christ* et c'est à ce titre, et pas à un autre, que la note d'hérésie est infligée sur trois points : négation du pouvoir de l'Eglise quant à l'usage de prononcer à voix basse une partie du canon et les paroles de la consécration ; négation du pouvoir de l'Eglise prescrivant la célébration de la messe en latin ou n'autorisant pas à la célébrer partout et indistinctement en langue vulgaire ; négation du pouvoir de l'Eglise quant au mélange d'eau et de vin dans le calice. C'est la négation du pouvoir qui est en cause, et rien autre chose, *au point de vue dogmatique*. En réalité, tout en nuançant sa pensée dans le chapitre doctrinal, tout en laissant comprendre que l'emploi du latin est discipline de convenance et, en soi, de circonstance, le concile affirme dans le canon l'autorité de l'Eglise en matière de discipline liturgique. Et c'est là ce que revendiqueront les documents postérieurs du magistère, même lorsque les circonstances amèneront l'autorité suprême à s'engager dans la voie des concessions et des indults.

IV. — Le Concile de Trente et la langue des sacrements

Nous quittons le terrain dogmatico-disciplinaire pour entrer ici dans une matière proprement disciplinaire. Laissons de côté le can. 13 de la session VII, sur les sacrements en général, que le Père Schmidt a cru devoir rappeler, bien que ce canon ne parle pas de la langue liturgique, mais simplement des rites que le ministre des sacrements doit respecter. C'est de tout autre chose qu'il s'agit dans la session XXIV, *De Reformatione*, cap. 7 :

Afin que le peuple fidèle s'approche des sacrements avec plus de respect et de dévotion, le saint concile enjoint à tous les évêques que non seulement eux-mêmes en exposent, quand ils les administreront, la vertu et l'usage de façon à être compris de ceux qui les reçoivent, mais qu'ils veillent à ce que les curés observent tous la même chose pieusement, prudemment, *se servant s'il en est besoin et s'ils le peuvent commodément, de la langue vulgaire*, suivant la forme prescrite par le concile pour l'exposé de chaque sacrement dans le catéchisme : forme que les évêques prendront soin *de faire traduire en langue vulgaire* et de faire expliquer au peuple par tous les curés.

Au cours de la solennité de la messe et pendant la

célébration ds divins offices, ils exposeront, aux jours de fêtes et aux solennités *en langue vulgaire* les textes sacrés et les avis salutaires, qu'ils s'efforceront de faire pénétrer dans les cœurs, en évitant toutes les questions inutiles, pour mieux instruire leurs fidèles dans la loi du Seigneur (*Décrets du concile de Trente*, p. 571-572).

Le commentaire que donne le P. Schmidt de ce décret disciplinaire montre bien la pensée du concile. Il ne s'agit pas d'introduire la langue vulgaire dans les formules liturgiques de l'administration des sacrements, mais d'exciter la dévotion et le respect des fidèles au moment même de la réception des sacrements. Ce qui n'empêche pas la catéchèse et l'instruction données à ce sujet les dimanches et jours de fête pendant la messe ou les offices divins, comme il a été expliqué plus haut. « Au moment où (les curés) s'apprêtent à administrer un sacrement, leur explication doit avoir un caractère sacré, leurs paroles doivent exciter au respect et à la dévotion. Et comme cette explication est faite au peuple et pour le peuple, elle sera faite aussi en langue vulgaire, si du moins cela est nécessaire et commode » (p. 167). La prescription disciplinaire incluse en ce canon ne vise pas l'emploi des langues en liturgie ; mais bien l'explication des sacrements et de la doctrine de la messe aux fidèles. Les Pères de Trente ont compris que les anciennes formules ne suffisaient plus au besoin du peuple et ils ont trouvé la manière de rendre accessibles aux fidèles les trésors de doctrine renfermés dans les sacrements, en prescrivant leurs explications à ceux qui les reçoivent. Sans doute, beaucoup de Pères ont hésité, car « de l'explication du sacrement en langue vulgaire à son administration dans la même langue, disaient-ils, il n'y a qu'un pas... » (p. 183). Mais l'initiative recommandée au XVI[e] siècle par le concile de la réforme catholique n'a pas été sans résultats appréciables. On ne saurait oublier l'œuvre de S. Pierre Canisius en Allemagne et la multiplication, dans le monde chrétien, des catéchismes destinés à l'instruction des enfants. Un pas nouveau plus considérable a été fait avec la concession récente du rituel bilingue, où l'on trouve non seulement les formules liturgiques autorisées en français, mais encore des formules d'exhortations soit pour les funérailles, soit pour les mariages, destinées à l'instruction et à l'édification des assistants. Et nous ne parlons pas ici des concessions accordées par indult à certaines régions ou à certains diocèses pour intercaler, même au cours de la première partie de la messe, des lectures en langue vulgaire de certains textes de l'office.

Conclusion

L'Eglise est sage. Sa sagesse s'est manifestée à Trente, et le P. Schmidt en fait une analyse pénétrante :

La tâche était loin d'être facile : il fallait en même temps condamner les exigences protestantes en matière de langue, et prescrire l'explication active et cultuelle en langue vulgaire, maintenir le latin, et reconnaître les pratiques orientales[7], ne pas écarter absolument la langue vulgaire, en n'édictant pas des règles liturgiques rigides à cet égard.

Il est admirable de voir comment le concile a su faire, face à tous ces problèmes à la fois, comment il les a résolus de façon à ne porter atteinte à aucun usage légitimement établi. Notre analyse aura montré un fait : c'est que le concile s'est tracé une voie à travers toutes les opinions contraires et a porté un décret d'une teneur acceptable pour tous. On ne peut l'expliquer que par le travail du Saint-Esprit... Les *théologiens* étaient les porte-paroles des latinistes et leurs thèses manquaient en conséquence d'équilibre. Ce sont les *Pères*, c'est-à-dire le magistère de l'Eglise qui, par leurs critiques ou insinuations discrètes, ont amené des rédactions définitives dont il est permis de dire qu'elles furent « sages » (p. 173-174).

Nous regrettons toutefois que l'auteur n'ait pas profité de l'explication du canon 9 de la XXII[e] session, pour mettre en relief l'autorité souveraine de l'Eglise en matière d'innovation et de langue liturgique. Ce principe de l'autorité souveraine a été rappelé par le magistère chaque fois que la question de la langue liturgique a été agitée.

Qu'on se souvienne simplement de la prop. 86 de la bulle *Unigenitus*. Sous prétexte d'unir la voix du peuple à celle de l'Eglise, Quesnel insinue et, après lui, plusieurs jansénistes ont dit que les prêtres doivent dire la messe à haute voix pour que les fidèles se joignent à eux et qu'ils doivent employer la langue vulgaire pour que les fidèles puissent les comprendre. L'office divin doit être aussi chanté en langue vulgaire. Si Clément XI a condamné ces prétentions, c'est surtout parce qu'elles considéraient l'usage établi dans l'Eglise latine et consacré par le concile de Trente comme « un usage contraire à la pratique apostolique et au dessein de Dieu » (Denz.-Bann., n. 1436).

Les jansénistes de Pistoie sont tombés dans le même excès et ont encouru la même réprobation : « Il est contre la pratique apostolique et contre les conseils de Dieu de ne pas préparer des moyens plus faciles d'unir la voix du peuple à celle de toute l'Eglise » (prop. 66, Denz.-Bann., n. 1566). « Cette proposition, entendue de l'usage de la langue vulgaire à introduire dans les prières liturgiques, est fausse, téméraire, destructive de l'ordre prescrit pour la célébration des mystères, et elle peut facilement produire de nombreux maux ». (Id., *ibid.*).

Encore une fois, les prétentions jansénistes ont été condamnées beaucoup plus parce qu'elles mettaient en cause l'autorité souveraine de l'Eglise en matière de liturgie que parce qu'elles préconisaient l'emploi de la langue vulgaire. Le dernier mot sur la question a été dit par S. S. Pie XII, et il sera la conclusion de cette étude :

« *L'emploi de la langue latine, en usage dans une grande partie de l'Eglise, est un signe d'unité*

[7] Au sujet des pratiques orientales, cette note de Gihr paraît intéressante : « Les Eglises orientales repoussent également le principe que les langues vulgaires de chaque contrée doivent être employées pour le saint sacrifice. C'est un fait démontré par les preuves les plus précises. Les Grecs unis et non unis célèbrent dans le grec ancien que le peuple aujourd'hui ne comprend plus. Les Abyssins et les Arméniens se servent de l'arménien et de l'éthiopien ancien, qui ne sont plus compris que par les savants. Il en est de même des Syriens et des Egyptiens, qui disent la messe dans la langue syriaque ancienne, et surtout des Melchites et des Géorgiens qui emploient le grec ancien. Les Russes se servent de la langue grecque ancienne, tandis qu'ils parlent un dialecte slave » (*Op. cit.*, p. 360). On se souviendra toutefois que telle de ces affirmations (qui datent de la fin du siècle dernier) a pu recevoir certaines modifications au cours des années.

manifeste et éclatant, et une protection efficace contre toute corruption de la doctrine originale. Dans bien des rites cependant, se servir du langage vulgaire peut être très profitable au peuple ; MAIS C'EST AU SIÈGE APOSTOLIQUE SEUL QU'IL APPARTIENT DE LE CONCÉDER, ET SANS SON AVIS ET SON APPROBATION, IL EST ABSOLUMENT INTERDIT DE RIEN FAIRE EN CE GENRE, CAR, COMME NOUS L'AVONS DIT, LA RÉGLEMENTATION DE LA SAINTE LITURGIE DÉPEND ENTIÈREMENT DE SON APPRÉCIATION ET DE SA VOLONTÉ. » (Encycl *Mediator Dei*, éd. Bonne Presse, p. 27).

A. MICHEL.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Il me semble — et ceci sous toutes réserves — que certains auteurs prônent plus ou moins la théorie suivante :

Le baptême ne conférerait pas aux enfants immédiatement la grâce sanctifiante, laquelle, don de Dieu gratuit, suppose toutefois l'acceptation par le sujet ; il disposerait simplement l'enfant, dès que sa raison le lui permettrait, à poser un acte de charité envers Dieu, lequel aurait comme résultat immédiat la grâce sanctifiante.

Un enfant ainsi baptisé, mais mourant avant l'usage de la raison, recevrait au moment de sa mort, suffisamment de lumière ou de raison pour être capable de poser cet acte.

Cette théorie va-t-elle à l'encontre de quelque dogme ou vérité certaine ?

R. — Nous n'avons connaissance d'aucun enseignement de ce genre dans la théologie contemporaine. Mais si le fait rapporté par notre consultant était exact, il serait facile d'éclairer le présent à la lumière du passé.

1. — C'est là, en effet, une bien vieille théorie, qui eut au XIIe siècle son heure de vogue. A cette époque, les théologiens enseignaient unanimement que le baptême confère *aux adultes* la grâce habituelle et les vertus infuses. Mais, en ce qui concerne *les enfants*, l'unanimité n'existait pas. Un assez grand nombre d'auteurs du XIIe siècle et même du début du XIIIe refusaient l'infusion de la grâce et des vertus à l'âme de l'enfant baptisé, précisément parce qu'il était incapable d'y donner consentement. L'opinion adverse avait cependant ses partisans. Nous en avons le témoignage explicite dans la célèbre lettre d'Innocent III à Ymbert, archevêque d'Arles (1201) :

Ils affirment que le baptême est inutilement conféré aux enfants... Loin de nous la pensée que tant d'enfants périssent, qui meurent chaque jour : miséricordieux pour eux aussi, Dieu qui veut que personne ne périsse, leur a procuré un remède pour leur salut. Pour justifier leur opposition, ils affirment qu'en raison de l'impossibilité pour les enfants d'y consentir, la foi ou la charité et les autres vertus ne peuvent être infusées aux enfants. On ne saurait le leur concéder : précisément à ce sujet une controverse existe entre théologiens. Les uns affirment que par la vertu du baptême, la faute est remise, mais la grâce n'est pas conférée ; certains toutefois disent que le péché est remis, et les vertus infusées, les enfants ne les possédant que comme habitudes, sans en avoir l'usage jusqu'à ce qu'ils parviennent à l'âge adulte... (Denz.-Bann., 410).

Au temps de S. Thomas (1273), ces théologiens étaient déjà devenus « antiqui ». Des « anciens », écrit l'Angélique Docteur,

ont enseigné que le baptême ne donne pas aux enfants la grâce et les vertus, mais imprime seulement en eux le caractère du Christ, par la vertu duquel ils recevront la grâce, une fois parvenus à l'âge parfait.

Mais deux raisons montrent la fausseté de cette opinion. Tout comme les adultes, les enfants, par le baptême, deviennent les membres du Christ : ils doivent donc recevoir de cette tête l'influence de la grâce et des vertus. Et puis, les enfants morts après le baptême ne pourraient parvenir à la vie éternelle, puisque « la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle » (Rom., VI, 23) ; et ainsi d'avoir été baptisés ne leur servirait de rien pour le salut.

Ces théologiens se trompèrent pour n'avoir pas su distinguer l'acte de l'habitude. Voyant que les enfants sont inaptes aux actes de vertus, ils crurent que même après le baptême les vertus leur manquaient absolument. En réalité cette impuissance est le résultat, non de l'absence des habitudes, mais d'un empêchement organique : ceux qui dorment, si riches qu'ils soient en habitudes, ne les peuvent pourtant exercer à cause du sommeil où ils sont plongés [1].

2. — Innocent III avait laissé entendre vers quelle solution penchaient ses préférences : celle que S. Thomas retient comme vraie, n'infligeant cependant pas encore de note théologique à l' « opinion » des anciens. C'est le concile de Vienne qui fera progresser, d'une façon plus nette, la « doctrine » catholique vers son sens définitif.

Vraisemblablement la solution adoptée par saint Thomas n'avait pas encore dirimé la controverse. D'ailleurs le concile de Vienne fut célébré en 1312 et, à cette époque, l'autorité de S. Thomas était battue en brèche. Les adversaires du franciscain Pierre Olivi lui attribuaient l'affirmation que « les enfants ne reçoivent au baptême ni la grâce ni les vertus ». Prenant la défense d'Olivi, Ubertin de Casale fit valoir que jusqu'alors « l'Eglise n'avait jamais défini si, dans le baptême, la grâce et les vertus étaient accordées aux enfants de la même façon qu'aux adultes » (*D.T.C.*, XV, 2977). Insistant sur le fait que les théologiens « n'étaient pas unanimes à affirmer dans quelle mesure la grâce baptismale obtenait chez les enfants et chez les adultes tous ses effets, à savoir la rémission du péché originel, la justification par la grâce sanctifiante et l'infusion des vertus et que le magistère de l'Eglise ne s'était pas prononcé jusqu'alors sur cette ques-

[1] Billot ne se montre pas sévère à l'égard de cette ancienne opinion : il en cherche la raison dans le système de causalité sacramentelle, que tenaient communément les théologiens du XIIe siècle. « A cette époque, dit-il, les théologiens enseignent communément la doctrine d'une causalité *dispositive*, le baptême n'ayant pour effet immédiat que le caractère. Mais le caractère est conçu comme cause prochaine de l'effet dernier, la grâce, grâce acquise immédiatement ou seulement plus tard, selon qu'il n'existe aucun obstacle, ou, que l'obstacle existant est enlevé. Leur erreur est dans l'idée que l'absence de l'usage de la raison est précisément un obstacle à la grâce et aux vertus. Ils concédaient d'ailleurs que la grâce et les vertus étaient conférées, en raison du baptême, au moment où l'obstacle est enlevé, *soit à l'heure de la mort, soit dès l'usage normal de la raison.* » (*De virtutibus infusis*, Rome, 1905, p. 107, note).

tion » (Id.), Ubertin parvint à convaincre le concile de ne point infliger la note d'hérésie à Olivi. Et voici, textuellement, la sentence rendue par Clément V :

En ce qui concerne l'effet du baptême chez les petits enfants, on trouve des opinions contraires chez les théologiens. Les uns affirment que, par la vertu du baptême, la faute est remise aux enfants, mais la grâce n'est pas conférée ; les autres au contraire affirment que la faute leur est remise dans le baptême, mais que les vertus et la grâce informante leur sont également infusées quant à l'habitude, bien que non quant à l'usage pour le moment. Nous, eu égard à l'efficacité universelle de la mort du Christ, appliquée par le baptême également à tous les baptisés nous avons décidé, avec l'approbation du saint concile, de choisir *comme plus probable et plus conforme aux dires des Saints* (Pères) *et des théologiens modernes, la seconde opinion, selon laquelle leur est conférée dans le baptême la grâce informante avec les vertus* (Denz.-Bann., 483).

Quelle est la portée de l'expression : opinion *plus probable?* Elle affirme pratiquement la sécurité de la seule doctrine qui deviendra, aux conciles de Florence et de Trente, la doctrine unanimement adoptée. Et alors, avec J. Bellamy (*D.T.C.* II, 290) il sera possible de parler de certitude définitive, proche de la foi.

La voie, en effet, est tracée. Le concile de Florence (Décret *pro Jacobitis*) rappellera qu'il faut baptiser les enfants en péril de mort, car « aucun autre remède ne peut venir à leur secours, si ce n'est le baptême, par lequel ils sont arrachés à la domination du démon *et sont adoptés comme fils de Dieu* » (Denz.-Bann., n. 712). — Le concile de Trente (sess. VII, *De baptismo*, can. 13), estime que les enfants, après leur baptême, doivent être comptés parmi les fidèles, bien qu'ils ne puissent faire un acte de foi. Ils sont vraiment baptisés et aucune disposition positive n'est requise d'eux (Denz.-Bann. n. 750). Comparant baptême et pénitence, le même concile rappelle que « par le baptême, nous revêtant du Christ, nous devenons en lui vraiment créature nouvelle, percevant la rémission pleine et entière de tous nos péchés ». Cette « créature nouvelle » ne se comprend que par la vie surnaturelle de la grâce et des vertus. (Sess. XIV, c. 2 ; Denz.-Bann., 895).

Il serait toutefois difficile de taxer d'hérésie l' « opinion » déclarée « moins probable » par le concile de Vienne. Disons qu'elle est pratiquement indéfendable ; qu'elle n'est point sûre et même qu'elle pourrait être qualifiée erreur théologique.

3. — Il nous reste à examiner la dernière partie de l'opinion présentée par le consultant : « L'enfant baptisé, mais mourant avant l'usage de la raison, recevrait, au moment de sa mort, suffisamment de lumière ou de raison pour être capable de poser cet acte » (de charité).

Il est bien évident que l'âme, même des petits enfants morts avant l'usage de la raison, une fois dégagée des liens du corps possède l'activité psychologique propre aux esprits. L'usage de la raison ne lui manquera donc pas. De plus, régénérée par le baptême, l'âme de l'enfant, déjà en possession d'une vie surnaturelle parfectionnant son être, pourra mettre en activité les habitudes surnaturelles qui n'attendent que l'éveil de la raison pour produire les actes connaturels. Il est donc très certain qu'aussitôt séparée de son corps, l'âme du petit enfant, éclairée par la lumière de gloire produira un acte parfait d'amour, et cet acte demeurera unique et constant dans l'éternité de la vision béatifique. Mais qu'on ne s'y trompe pas : cet acte d'amour ne produit pas la grâce, il la présuppose ; il n'est pas transitoire, comme l'acte de l'état de voie ; il est immuable et éternel, comme l'acte essentiel de l'état de terme. Vouloir transposer dans l'autre vie les successions et relations psychologiques de la vie présente, c'est être le jouet de l'illusion et méconnaître totalement les conditions de l'état de terme.

* *

C'est une telle méconnaissance de la psychologie de l'au-delà qu'on retrouve à la base de tant d'hypothèses, dites modernes, et vieilles comme la pensée humaine, par lesquelles on cherche, surtout pour le salut des petits enfants, à énerver les affirmations catégoriques de l'Evangile. L'hypothèse qu'on nous soumet aujourd'hui est encore anodine en comparaison d'une solution, récemment apportée dans une revue d'ailleurs fort estimable, solution qui attache le salut des enfants morts sans baptême à une option faite par leurs âmes, *après la mort*, pour le bien ou pour le mal. et cela, pour tous sans distinction [2]. L'auteur parle de la « nouveauté de sa thèse ». On la trouve déjà au XIIIe siècle, on la retrouve au XVIe, elle est la thèse de Klee au XIXe et voici comment l'excellent théologien Gihr l'appréciait déjà en 1897 :

Plus arbitraire encore et plus dangereuse est cette autre hypothèse ... que les enfants non baptisés reçoivent au moment de la mort la foi et la grâce nécessaires pour obtenir de Jésus-Christ le salut par le baptême de désir.

Non seulement cette opinion ne repose ni sur l'Ecriture ni sur la Tradition, ni sur la raison, mais elle aboutit à des conséquences en contradiction avec d'autres vérités absolument incontestables. Par exemple, nul homme ne pourrait quitter cette vie avec le seul péché originel et les enfants qui meurent sans baptême pourraient ou devraient s'attirer l'éternel châtiment de l'enfer en rejetant la grâce offerte ; leur sort deviendrait pire... (*Les Sacrements*, tr. fr., t. I, p. 320).

Une telle thèse revient en définitive à nier la nécessité de moyen relative du baptême, entendue au sens que toute la tradition lui a donnée, c'est-à-dire pour les hommes encore *viatores*.

A. Michel.

[2] Il s'agit de l'opinion proposée par le R. P. M. Laurenge, S. M., dans *L'Année théologique*, 1952, p. 145-186. Le Directeur de la Revue l'a accueillie « par égard pour les hautes autorités qui lui ont donné l'*Imprimatur* », mais avec les plus expresses réserves. Et il donne d'excellentes raisons de ne point admettre cette thèse qui semble « contredire toute la tradition chrétienne ». Nous développerons nous-même ces raisons dans un petit volume en préparation sur le sujet.

Q. — Dans une communauté de prêtres, un confrère se trouve indisposé durant la célébration de la messe, entre la consécration et la communion. Comme il est dans l'impossibilité d'achever le sacrifice, un autre prêtre, qui se trouve à jeun, prend sa place et termine la messe commencée.

On demande si ce confrère avait ensuite le droit de célébrer la sainte Messe comme de coutume ? Cette célébration constitue-t-elle un binage ? *Quid* si le célébrant avait pris les ablutions en achevant la première Messe ? N'est-il pas admis que si aucun prêtre de la communauté n'avait été à jeun, l'un d'eux aurait cependant pu achever le sacrifice commencé, et donc dire deux messes ? Quelle différence mettre entre cette dernière hypothèse et le cas proposé ?...

R. — Voilà certes bien des questions posées à propos d'un cas banal, que le Missel a prévu au titre x, n° 3, *De defectibus in ministerio ipso occurentibus*. Mais comme ces questions, toutes pertinentes, n'ont pas reçu de solution dans les Rubriques, l'*Ami* s'efforcera d'y répondre.

1° Il est certain que si la célébration de la messe par le prêtre qui a antérieurement *achevé* le sacrifice commencé, constitue pour lui un *binage*, cette célébration lui est interdite, aux termes du canon 806 (sauf le jour de Noël et le 2 novembre), lorsqu'il n'envisage pas autre chose que de satisfaire sa *dévotion personnelle*. Si, au contraire, il doit assurer une messe pour le peuple chrétien la célébration d'un deuxième (et même d'un troisième) sacrifice pourra lui être permise, moyennant un indult apostolique transmis par l'Ordinaire [1].

Mais la question de notre correspondant paraît avoir une portée plus générale et pourrait être ramenée à celle-ci : Y a-t-il eu dans l'*achèvement* de la première messe un *véritable sacrifice?* Si *oui*, la célébration d'une seconde messe ne sera autorisée qu'aux conditions indiquées plus haut. Si *non*, la question du « binage » ne se pose pas. Sans nous attarder à exposer toutes les théories qui se sont fait jour au cours des siècles au sujet de l'*essence* du sacrifice eucharistique, nous nous contenterons de souligner que si des théologiens *anciens* ont placé l'essentiel de la messe dans la communion du prêtre (par ex. saint Albert le Grand) [2], les modernes admettent communément que l'essence du sacrifice consiste dans la *consécration* des deux espèces (Billot, Hurter, Gasparri, de la Taille, Cappello, Conte a Coronata, Noldin, etc...) ; tout au plus un certain nombre considèrent-ils la communion comme partie « intégrante » [3] de la messe.

En négligeant les nuances apportées par l'un ou l'autre auteur, on peut *pratiquement* s'en tenir à cette opinion commune, et dire que là où il n'y a pas eu consécration, il n'y a pas eu sacrifice.

Il s'ensuit que le prêtre qui n'a fait qu'*achever* la messe interrompue *après* l'élévation, n'a pas vraiment célébré ; en conséquence on ne saurait lui interdire de célébrer ensuite sa propre messe, sous prétexte qu'il ne peut « biner ».

2° La question pourrait être envisagée sous un autre angle et poser un nouveau problème : si le prêtre appelé pour achever la messe n'a pas « célébré », il a du moins « communié », et le canon 857 interdit à quiconque de recevoir la sainte Eucharistie deux fois le même jour, en dehors des cas prévus au canon 858 (péril de mort et nécessité de soustraire les saintes Espèces à la profanation).

Cette prohibition n'est-elle pas de nature à empêcher le prêtre de célébrer sa propre messe ?

Notons que c'est le Code qui le premier a promulgué une loi *écrite* sur ce point. Mais les auteurs antérieurs admettaient déjà l'existence de la prohibition (cfr. Gasparri, *De Euch.*, n. 796 et 1125). Les commentateurs du Code soulignent que la défense portée au canon 857 est *grave* et qu'elle atteint toutes les communions, qu'elles soient « sacramentelles » ou « sacrificielles » (au cours de la célébration de la messe). D'aucuns pensent même que cette prohibition est plus rigoureuse que l'interdiction de biner portée au canon 806, attendu que, même le jour de Noël ou le 2 novembre, aucune exception n'est prévue, ni en faveur des fidèles, ni en faveur du prêtre qui, empêché de célébrer, désirerait communier trois fois [4]. Seul le péril de mort ou la nécessité d'empêcher une profanation (même purement *matérielle*, v. g. soustraire les saintes Espèces à un incendie, aux dents d'un animal) peuvent autoriser plusieurs communions le même jour (can. 858).

Faut-il appliquer la rigueur de ces règles au prêtre qui, ayant communié pour *achever* une messe interrompue, se verrait par là-même interdire la célébration de sa propre messe, même si, n'ayant pas pris les ablutions, il se trouvait être à jeun ? M. Conte a Coronata le pense (*De Euch.*, n. 223), à la suite de Gasparri (n. 796). Et tous deux allèguent une réponse de la S. C. des Rites — du 16 décembre 1823 (n. 2630) — à une consultation portant exactement sur le même cas. Un célébrant étant mort subitement après le *Nobis quoque peccatoribus*, un chapelain acheva la messe sans prendre les ablutions ; on demandait si ce chapelain

[1] On sait qu'aujourd'hui plusieurs diocèses jouissent d'indult autorisant le binage, même « en semaine » (en dehors du dimanche et des fêtes de précepte), lorsqu'il y a nécessité d'assurer, en plus des messes habituelles, des services funèbres, funérailles, mariages, comportant l'offrande du sacrifice.

[2] Ils voyaient dans la communion du sacrificateur la réalisation authentique de la destruction (ou au moins de l'*immutatio*) de la victime.

D'autres, comme Jean de Saint-Thomas (*De Euchar.*, disp. 32, art. 1), Soto, Covarruvias, plaçaient l'essence de la messe dans l' « action » exercée autour des espèces sacramentelles *entre la consécration et la communion* (ostension ou élévation, fraction de l'hostie, mélange des saintes Espèces et surtout offrande verbale de la victime après la consécration : *offerimus præclari majestati tuæ... Hostiam sanctam...*).

[3] Bellarmin la regardait comme « essentielle » au même titre que la consécration. Et saint Alphonse tenait cette opinion pour « plus probable ». (*Theol. mor.*, l. VI, 305).

[4] Il s'ensuit que le prêtre qui aurait communié l'un ou l'autre de ces deux jours ne pourrait plus ensuite célébrer une ou deux messes ; de même, le prêtre qui a célébré une ou deux messes le jour de Noël ne peut plus communier ni deux fois ni une seule fois. (Conte a Coronata, *De Euch.*, n. 308).

Le diacre et le sous-diacre qui assistent le pape à la messe solennelle et doivent communier avec lui, ne peuvent (sans dispense expresse) remplir ces fonctions s'ils ont déjà communié auparavant, ou si, étant prêtres, ils ont célébré. Ils ne pourraient pas non plus célébrer après avoir communié à la messe papale. (Gasparri, n. 1125 ; Cappello, *De Eucharistia*, 3e éd., n. 468).

« pouvait licitement monter ensuite à l'autel ». La réponse fut *négative* [5].

Cappello fait la distinction suivante : *a*) le prêtre qui, pour achever le sacrifice commencé, a consacré au moins *une* des Espèces, ne peut plus ensuite célébrer une autre messe, même s'il s'est abstenu de prendre les purifications ; *b*) si au contraire il n'a fait qu'achever le sacrifice *après* la consécration des deux Espèces, il peut « au moins probablement » (*saltem probabiliter*) célébrer personnellement la messe, s'il n'a pas pris les purifications, « attendu qu'on ne voit pas de raison de le priver du droit de célébrer, du seul fait qu'il a été obligé *sub gravi* de ne pas laisser le sacrifice inachevé ». (*De Eucharistia*, 3e éd. (1938), n. 827, 6°) [6]. Et l'auteur ajoute en note : « Dans la perspective de la discipline aujourd'hui en vigueur, la réponse de la S. Congrégation des Rites, en date du 16 décembre 1823, n'est pas un obstacle... » [7].

Bien que le P. Cappello soit à peu près le seul — à notre connaissance — à soutenir cette opinion, nous pensons qu'elle n'est pas à mépriser et que, enseignée ouvertement à Rome par un consulteur de cette même Congrégation des Rites, elle n'est pas dépourvue de probabilité. Il n'est pas douteux, en effet, que depuis plus d'un siècle, une évolution s'est produite dans la discipline concernant les conditions de célébration de la messe. Si les normes qui n'autorisent la communion qu'une fois par jour sont demeurées à peu près sans changement, il n'est pas douteux aujourd'hui que la célébration a été *facilitée* tant dans l'intérêt des fidèles que pour l'avantage spirituel — et même matériel — du prêtre lui-même [8].

C'est dans cette « perspective » (dirons-nous avec le P. Cappello), — appuyée sur la façon d'agir du Saint-Siège — que nous serions portés à ne pas prendre à la rigueur de la lettre la décision (*particulière* et n'intéressant que le droit *ecclésiastique*) de 1823 [9]. C'est bien une vraie « communion » qu'a faite le prêtre appelé ainsi à suppléer un confrère défaillant *après* la consécration. Mais cette communion lui a été *imposée* par le droit divin, afin de ne pas laisser un sacrifice inachevé. Il ne nous semble pas équitable que ce prêtre soit en quelque sorte « pénalisé » (*ex jure ecclesiastico*) pour avoir accompli un devoir qui s'imposait à lui *sub gravi.*

Nous pensons donc que chaque fois que ce prêtre aura une *raison sérieuse* de célébrer personnellement (messe à assurer à un groupe de fidèles [10], trentain ou neuvaine à ne pas interrompre, intention promise ce jour-là... et même nécessité vraie d'acquérir un honoraire pour sa subsistance) [1], il pourra le faire en s'appuyant sur une opinion qui n'est pas dépourvue d'une solide probabilité.

3° Quant à la question des *ablutions*, nous avons déjà envisagé le cas où elles n'ont pas été prises lors de l'achèvement du sacrifice interrompu.

Leur absorption sera-t-elle *toujours* un obstacle à la célébration personnelle d'une messe subséquente ?

D'après le *droit général*, formulé au canon 808, « il n'est pas permis de célébrer au prêtre qui n'est pas à jeun depuis minuit ». Or, de l'avis de tous les auteurs, l'absorption des ablutions constitue une rupture du jeûne eucharistique. Donc...

Il faudra tenir compte cependant des *nécessités* de « droit divin », qui l'emportent sur la loi ecclésiastique (même rigoureuse) du jeûne, v. g. s'il y avait nécessité de célébrer pour procurer le viatique à un malade, pour éviter un scandale (le peuple ne s'expliquerait pas la non-célébration du prêtre et émettrait de graves soupçons sur sa conduite). En ces derniers temps, en raison des nombreuses dispenses accordées relativement au jeûne eucharistique, il a été admis (à l'encontre de la doctrine professée antérieurement) que la nécessité d'assurer au peuple chrétien l'assistance à la messe un jour de précepte (loi *ecclésiastique*) l'emporte sur la loi du jeûne eucharistique (également de droit ecclésiastique). On peut dire que la raison de scandale à éviter viendra souvent s'ajouter à la nécessité de procurer aux fidèles l'audition de la messe, pour exempter le prêtre de la loi du jeûne.

On sait d'ailleurs que dès le 16 novembre 1923, le Saint-Office avait permis aux prêtres « dispensés du jeûne eucharistique avant la seconde messe », de prendre les ablutions à la première.

En France, on tiendra compte *en outre* des facilités accordées aux prêtres qui célèbrent soit dans la matinée (*après* neuf heures, ou même *avant*, pourvu qu'ils aient eu à accomplir un « lourd travail » ou à parcourir un « long trajet », = 1 km et demi), soit dans la soirée, à *certaines conditions* (que nous n'avons pas à rappeler ici). Ces prêtres étant autorisés à prendre un « liquide non alcoo-

[5] Il apparaît bien toutefois que les cardinaux eurent des doutes et des hésitations sur la réponse définitive. Ils voulurent s'éclairer de l'avis de deux théologiens consulteurs, qui s'accordèrent pour donner un avis défavorable.

[6] Le même auteur souligne que si le célébrant de la Messe des Présanctifiés (le Vendredi-Saint) venait à défaillir, un autre prêtre *qui ne serait pas à jeun* ne pourrait pas achever la cérémonie (interrompue avant la communion) ; car une telle messe n'est pas un vrai sacrifice, et il n'y a aucune obligation de l'achever en violant la loi du jeûne eucharistique. Cfr. S. C. des Rites, n. 2636, (5 mars 1825).

Cette dernière remarque, théoriquement exacte, devra tenir compte des récentes et larges dérogations qui ont été apportées en ces derniers temps à la loi du jeûne.

[7] La même remarque est reproduite dans la 4e édition

[8] Qu'on nous pardonne de faire entrer en ligne de compte cette question sordide d'avantage « matériel ». Mais il faudrait fermer volontairement les yeux pour ne pas voir à quel point l'honoraire de messe est une nécessité vitale pour nombre de prêtres aujourd'hui.

N'est-ce pas pour tenir compte de cette « nécessité » que des indults sont accordés plus facilement à des prêtres malades ou infirmes, qui ne pourraient subsister sans cet appoint ? — N'est-ce pas aussi pour cela que nombre de diocèses ont obtenu du Saint-Siège des indults autorisant la perception d'honoraires, soit pour les messes de « binage », soit les jours où la messe devrait être célébrée *pro populo*, afin d'en affecter le profit à l'œuvre du Denier du clergé ?...

[9] On se rappellera d'ailleurs que cette décision ne fut pas prise sans une certaine hésitation de la part des cardinaux.

[10] On sait que des indults sont accordés pour binage *même en semaine*, afin de conserver les *messes habituelles* du matin, lorsque survient un mariage ou un enterrement.

[1] On pourra objecter que l'éventualité d'un célébrant défaillant demeure chose rare, exceptionnelle, et que la privation d'un *seul honoraire* ne sera jamais catastrophique même pour le budget le plus modeste. Nous le concédons, c'est pourquoi nous avons employé le mot *nécessité* (vraie) qui n'est pas toujours une chimère. D'ailleurs ce motif se conjuguera facilement avec un autre pour former une raison sérieuse.

lisé » jusqu'à une heure avant le début de la messe, il va de soi que les ablutions rentreront dans les liquides autorisés ; le peu de vin qui s'y mêle sera tenu *pro nihilo*.

4° Nous croyons avoir suffisamment fait comprendre à notre correspondant la différence qui existe entre l'urgence qu'il y a (même pour un prêtre qui a déjeûné) d'achever une messe interrompue après la consécration, et l'interdiction de célébrer faite par le droit à ce même prêtre de célébrer *ensuite* s'il a rompu le jeûne de quelque façon (par exemple s'il a pris les ablutions *et* ne se trouve pas dans les conditions requises pour user des indults).

Dans le premier cas, il s'agit de satisfaire à une obligation impérieuse du *droit divin :* ne pas laisser le sacrifice inachevé ; dès lors la loi « ecclésiastique » du jeûne doit nécessairement céder le pas [2].

Dans le second cas, le prêtre qui n'est pas à jeun (et ne jouit pas de faveurs spéciales quant au jeûne eucharistique) se trouve empêché, par la loi ecclésiastique (can. 806), de célébrer *licitement* — à moins qu'une obligation plus impérieuse vienne le dégager de l'observation de cette loi.

A. Bride.

LITURGIE

RECTIFICATION. — Un correspondant nous fait remarquer qu'une erreur de rédaction s'est glissée dans notre article sur la messe des défunts (*Ami*, 1952, p. 671-672). Nous le remercions de nous en avertir. Nous n'aurons qu'à reproduire ses remarques ou à nous en inspirer pour expliquer et même, ici ou là, corriger notre texte et les interprétations inexactes qu'il pourrait suggérer.

1° Nous avions écrit :

« Lorsque la messe des morts est célébrée pour un défunt déterminé, on n'y fait jamais mémoire de l'office du jour ».

Ceci laisserait supposer qu'il en est autrement lorsque la messe de *Requiem* est dite pour plusieurs défunts : ce qui est faux. A aucune messe de *Requiem*, quelle qu'elle soit, on ne peut faire mémoire de l'office du jour, ni dire aucune oraison qui ne soit pas pour des défunts.

2° Nous avions ajouté :

« Réciproquement, l'Eglise n'accepte pas que dans l'office du jour on insère une oraison pour un seul défunt ».

Si, comme le suggère tout le contexte, l'expression « office du jour » signifie « la messe conforme à l'office du jour », le principe énoncé ne paraît pas exact. Ainsi qu'il ressort des rubriques du Missel (*Add. et Var.*, tit. VI, n° 4 et n° 6), hors le Temps pascal, à toute messe (conforme à l'office du jour ou messe votive privée) célébrée un jour où l'office est du rite simple, les féries majeures privilégiées exceptées :

— *a*) on doit dire l'oraison qui serait impérée pour un défunt, p. ex. le Souverain Pontife, l'évêque... ou tout autre défunt ;

— *b*) on peut ajouter une oraison de dévotion pour un défunt ou pour plusieurs défunts.

De plus, d'après Stercky (*Manuel de Liturgie*, T. I, n° 517, 1, *b*), on peut de même le faire (pourvu qu'il s'agisse de défunts à qui est appliqué par le célébrant le fruit spécial de la messe), aux messes des vigiles et des féries majeures ayant une messe propre.

A propos de cette 2e remarque, l'auteur de l'article nous dit que sa pensée était « d'attirer l'attention sur ce fait que l'Eglise dans sa liturgie (Office et Messe) réserve une place officielle à la prière pour tous les défunts, tandis que la prière pour tels ou tels défunts en particulier conserve un caractère d'office votif, ou d'oraison soit impérée, soit ajoutée par dévotion ». Ce qui est exact et intéressant. Le désir d'être aussi bref que possible a fait omettre des explications qui eussent, sans doute, été nécessaires et qu'on trouvera ici.

Q. — Pour répondre à une question qui vient de m'être posée par un tout jeune confrère, je vous demanderai de bien vouloir me dire sur quoi l'*Ami du Clergé* s'appuie pour écrire (1949, p. 702). « Nous ne voyons pas sur quoi on peut s'appuyer pour autoriser les communiants à dire à haute voix (en latin ou en français, peu importe) le « *Domine, non sum dignus* » en même temps que le prêtre. Ces paroles incombent au célébrant seul » ?

R. — Vous pourrez dire à notre confrère que la science liturgique ne s'apprend pas par « ce qui se fait », mais qu'elle se trouve dans les livres et documents officiels et chez les auteurs qualifiés de « *probati* ».

Vous vous demandez sur quoi nous nous sommes appuyés pour écrire le passage relatif au *Domine, non sum dignus* de la communion des fidèles. Sur deux textes :

1° D'abord sur le *Ritus servandus in celebratione Missæ*, tit. x, n° 6. Il est dit : « Sacerdos.., conversus ad communicandos in medio altaris dicit *Ecce Agnus Dei*... Deinde dicit : *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*.., ». Lisez tout le passage : nulle part il n'est indiqué, ni même supposé, que les fidèles peuvent prononcer eux aussi, en même temps que le prêtre, et *à voix haute*, les paroles susdites. D'après le *Ritus*, elles incombent, nous le répétons, au célébrant seul.

2° Le Rituel (Tit. IV, éd. 1925, tit. V, éd. 1952 c IV, n° 19) dit, à propos de la communion des malades ; « Et infirmus, simul cum sacerdote, dicit eadem verba (c'est-à-dire « *Domine, non sum dignus* ») saltem semel, SUBMISSA VOCE ». C'est précisément sur ce texte du Rituel que s'appuient les partisans de la récitation *à haute voix* du « *Domine, non sum dignus* » par les fidèles. **Tant que les**

[2] L'obligation *sub gravi* existe même si une seule espèce avait été consacrée. Et la messe devrait être poursuivie par n'importe quel prêtre, même non à jeun, même excommunié, suspens ou irrégulier.

Si le célébrant momentanément défaillant se remet au bout de quelques instants et reprend ses forces au point d'être en état de continuer la messe, il le peut, même s'il n'est plus à jeun, et de préférence à tout autre prêtre à jeun, afin de sauvegarder l'unité de ministre.

mots auront un sens, « *submissa* voce » ne pourra vouloir dire « *alta* voce. »

Vous constaterez avec nous que, *de droit commun*, la pratique préconisée par ce confrère est illicite.

Q. — Il existe dans une chapelle un autel dont le tabernacle est creusé dans la base même de l'autel (*stipes* du milieu). La porte en est horizontale et s'ouvre au niveau de la table d'autel, se rabattant à la manière d'un pupitre d'écolier. Le geste du prêtre allant puiser le ciboire dans les profondeurs de ce coffre est pour le moins inélégant.

Quand ce tabernacle est refermé, tout est à plat comme le reste de la table d'autel. Pas de conopée. A part la lampe-témoin, rien ne laisse deviner la présence eucharistique.

Qu'en penser ?

R. — Le tabernacle doit être placé *sur* l'autel (et non point *dans* l'autel), construit artistement (*affabre exstructum*), orné convenablement selon les lois liturgiques (*decenter ornatum ad normam legum liturgicarum*) ; cf. can. 1269, § 2.

La S. C. des Sacrements a donné de ce canon une interprétation authentique dans son Instruction du 26 mai 1938 (cf. *Ami*, même année, p. 635 et sq.).

Le tabernacle (?) dont vous parlez n'est pas conforme aux exigences du droit. On doit pouvoir trouver facilement, en entrant dans une église, le lieu où réside Notre-Seigneur : ce sera l'endroit le plus noble et le plus frappant (il y a d'ailleurs une autre Instruction de la S. C. des Sacrements, datée du 26 mars 1929, qui prescrit que l'ornementation des autels doit permettre de distinguer entre tous celui du St-Sacrement).

La manière de conserver la Sainte Réserve que vous signalez doit être abandonnée, puisque rien ne laisse deviner la présence eucharistique, à part la lampe ; mais une lampe peut être allumée devant n'importe quel autel, sans que pour cela y soient conservées les Saintes Espèces.

Q. — La nouvelle édition du Rituel impose-t-elle partout les Prières des Quarante-Heures, avec les rubriques qu'elle donne ?... (Tit. V, c. VII).

R. — Le titre V, ch. VII de la nouvelle édition du Rituel auquel vous vous référez contient une formule qui, lue avec attention aurait pu vous éclairer. « Litaniæ, preces et orationes quæ dicuntur in expositione et repositione SS. Sacramenti pro oratione XL Horarum, UBI *hæc solemnis supplicatio juxta Instructionem Clementinam peragitur.* »

Le nom d'Instruction clementine est donné à un document établi pour Rome par Clément VII le 25 novembre 1592, intitulé *Graves et diuturnæ* et promulgué de nouveau par Clément XI en 1705. Son but était de fixer les règles à suivre dans le diocèse de Rome quand on y célèbre l'exposition *solennelle* du Saint-Sacrement dite des Quarante-Heures. C'était une détermination et une codification des usages romains, parfois un peu divergents, suivis jusque là. Cette réglementation s'étendit peu à peu à d'autres diocèses.

Aussi, déclare Lesage [1] « l'Instruction clémentine n'est *rigoureusement obligatoire* que dans la Ville Eternelle et le diocèse de Rome ». Mais les règles générales qu'elle édicte ont une valeur directive partout en vertu des rubriques et des décisions de la S. C. des Rites (n. 2403). C'est, dit Stercky, un excellent traité de l'exposition du Saint-Sacrement auquel il est louable de se conformer dans tous les diocèses du rit romain. »

Mais remarquez ce dernier mot : ce qui est « louable » n'est pas « strictement obligatoire ». Le Rituel lui-même laisse bien entendre que ce n'est pas la seule façon de pratiquer les Quarante-Heures, puisqu'il n'impose les règles du ch. VII que là où la cérémonie se déroule suivant les indications de l'Instruction Clémentine, ce qui suppose qu'elle peut ailleurs se dérouler autrement.

Et de fait, si nous consultons un autre livre officiel, l'*Enchiridion Indulgentiarum* (1950, n° 169), nous y trouvons une distinction très précise entre les Quarante-Heures à la manière romaine et celles qui se font autrement. Nous traduisons :

1° « Conformément à la règle posée par cette Instruction [clémentine] qui à Rome est jusqu'à maintenant strictement observée, le St-Sacrement est exposé, dans l'ostensoir à l'adoration publique des fidèles, vers midi d'un jour donné, et ce jour est compté comme le premier ; [cette exposition] dure sans aucune interruption jusqu'à midi du 3e jour. »

Au cours d'une exposition qui a lieu de cette manière, à la visite du St-Sacrement faite dans les conditions voulues (*Pater*, *Ave*, *Gloria*, récités cinq fois, et de plus une sixième fois *ad mentem S. Pontificis*, n° 148) est attachée une indulgence de quinze années, plus une indulgence plénière chacun des trois jours, en ajoutant confession et communion, et pour les prêtres, la faveur de l'autel privilégié.

2° Le même texte poursuit :

« *Mais* là *où au jugement de l'Ordinaire du lieu l'exposition solennelle conforme à l'Instruction clémentine ne peut être faite*, elle a lieu d'une manière que l'on peut appeler *ad instar*. Cette manière est la suivante : Le St-Sacrement est exposé dans l'ostensoir à l'adoration publique des fidèles à une heure quelconque de la matinée ou vers midi ; cette exposition dure pendant ce premier jour, le jour suivant ; le troisième jour, à midi ou vers le soir, a lieu la déposition du St-Sacrement ; malgré l'interruption de l'exposition pendant la nuit, les mêmes indulgences que ci-dessus (n. 1) sont concédées. »

3° Quand l'exposition solennelle du St-Sacrement dans l'ostensoir est permanente pendant un mois au moins, même si elle est interrompue pendant la nuit, en visitant (comme ci-dessus : 6 *Pater*, *Ave*, *Gloria*) on peut gagner une indulgence de quinze années et une fois par semaine une indulgence plénière (moyennant confession et communion).

4° Enfin, pour toute visite au Saint Sacrement publiquement exposé, si aucune autre indulgence n'a été jointe à cette exposition, on peut gagner une indulgence de dix années.

Concluons donc : Le texte du Rituel ne regarde les Quarante-Heures que sous la forme romaine déterminée par l'Instruction clémentine. Une autre manière de célébrer les Quarante-Heures est reconnue et indulgenciée dans l'Eglise. Vous pouvez en

[1] *Dictionnaire pratique de liturgie romaine*, Paris, *Bonne Presse*, 1952, col. 517.

sûreté de conscience agir suivant les Ordonnances de votre Ordinaire ou suivant la coutume légitime de votre diocèse pour l'organisation des cérémonies de vos Quarante-Heures.

Q. — 1. Chaque année, pour le premier dimanche de novembre, notre Ordo diocésain porte : « in ecclesia prochiali Missa solemnis *de Requiem* pro defunctis fundatoribus a Gubernio spoliatis dicitur ut die 2ª nov. cum unica or. *Deus veniæ largitor...* »

Quelle messe faut-il dire : la 1re, avec l'oraison de la 3e (*Deus veniæ largitor*) ? ou la 3e qui est tout à la fois « ut die 2ª nov. » et « quotidiana » ?

2. — Le même Ordo demande que le 1er dimanche de novembre on célèbre « dans les églises paroissiales » une messe de *Requiem* pour les fondateurs spoliés. Que faut-il entendre par « église paroissiale » ? seulement les églises de paroisses résidentielles ? ou aussi les églises de paroisses « annexes » desservies par un « vicaire économe » ? Les uns adoptent la 1re solution, les autres la 2e. *Quid in praxi ?*

R. — Ad 1. La véritable messe du 2 novembre est celle qui est indiquée en premier lieu dans le missel (épître *Ecce mysterium*). Les deux autres n'ont été ajoutées qu'après la bulle *Incruentum* du 10 août 1915, pour varier les formules. Elles ne sont en réalité que la messe anniversaire et la messe quotidienne, avec oraisons spéciales. Quand un prêtre ne dit qu'une messe, il *doit* obligatoirement célébrer la première (à l'inverse de ce qui se passe pour Noël, où il prend celle qui correspond à l'heure de célébration). S'il en dit deux ou trois, et que l'une soit *chantée*, celle-ci sera encore la première, avec faculté d'anticiper les deux autres. Quand il célèbre dans deux (ou trois) églises différentes, il dira chaque fois *la première*.

Pour la messe des fondations spoliées, on prendra donc le premier formulaire du 2 novembre. Toutefois, l'oraison à dire n'est pas celle de la troisième messe (applicable seulement à *tous* les défunts) mais la *quatorzième* parmi les « *orationes diversæ pro defunctis* » (qui se trouve aussi être la deuxième des messes quotidiennes).

Ad 2. — La messe dite chaque année, au mois de novembre, ne doit pas être appliquée seulement aux fondations spoliées de la paroisse — soyons « communautaires » — mais, selon les intentions du B. Pie X, à *tous les défunts* de France victimes de la spoliation opérée par la loi de Séparation. Le bref *Romanum decet Pontificem* du 6 juillet 1910 prescrit la célébration de cette messe dans toutes les églises : « Auctoritate Nostra... edicimus ut singulis annis, uno e novembris mensis dominicis diebus, *in universis Galliæ ecclesiis...* requietis missa celebretur ».

A moins de dispositions particulières, cette messe doit se célébrer, au jour fixé par l'Ordinaire, même dans les églises paroissiales desservies par binage.

Q. — Je bine les dimanches dans la même église. Au sujet des mémoires à faire les rubriques précisent : « Si plures habeantur missæ *cantatæ* vel *conventuales* vel etiam *aliæ* habeantur missæ in cantu, *præter conventualem*, in qualibet ex eis nulla fit commemoratio de aliis neque dicuntur præfatio aut aliæ partes quæ vel propriæ sint alterius missæ, vel propriæ item alicujus commemorationis in altera missa factæ vel faciendæ. »

1° Aux dimanches où les 2 messes sont de la même *fête* (comme en 1951 le St-Rosaire), faut-il faire les mémoires (dim. et autres fêtes) dans les 2 messes ? dire l'Evangile du dimanche après chaque messe ?

2° Aux dimanches où la 1re messe est celle du dimanche, la 2e d'une fête transférée, faut-il, dans la 2e messe, faire mémoire du dimanche et répéter les mémoires faites à la 1re messe ? Et le dernier Evangile de la 2e messe doit-il être celui de la 1re messe (dimanche) ?

R. — Il importe de bien comprendre les rubriques du Missel qui traitent de plusieurs messes chantées le même jour, dans la même église (par un seul prêtre ou par des célébrants différents), car les mémoires à faire varient selon que ces messes sont conformes ou non à l'office du jour.

1. — *Messes chantées conformes à l'office du jour*. On fait, à chacune d'elles, les mémoires demandées par les rubriques, sans omettre les oraisons du Temps quand elles sont prescrites. Ainsi, le 7 octobre 1951, il fallait, à chaque messe, *chantée* ou non, de la fête du Rosaire, commémorer le 21e dimanche après la Pentecôte, et en lire l'Evangile à la fin (mais, à toutes les messes chantées, on devait omettre la mémoire de S. Marc et des SS. Serge, Bacchus, etc., *Addit.*, V, 1, *circa finem*).

De même encore, le 20 janvier 1952, à toutes les messes, chantées ou non, du 2e dimanche après l'Epiphanie, on devait faire mémoire des SS. Fabien et Sébastien.

2. — *Messes chantées non conformes à l'office du jour*. Ici, une distinction est à faire, selon qu'il y a ou non une autre messe *chantée*, et conforme à l'office.

a) *Plusieurs messes chantées, dont une au moins est conforme à l'office du jour*. Cette dernière sera célébrée comme il est dit ci-dessus. Quant aux messes non conformes à l'office (votives, messes de solennité transférée), elles ne comporteront aucune mémoire, mais on y dira, le cas échéant, les oraisons qui conviennent aux messes votives.

Prenons des exemples.

Cas le plus fréquent, les solennités transférées : une messe du jour, une autre de la solennité. Messe du jour, comme il est spécifié dans l'ordo. Messe de la solennité, sans mémoire, et dernier Evangile *In principio*. Ainsi, le 5 octobre 1952 :

— messe (chantée) du dimanche, avec mémoire de S. Placide, 3e or. *A cunctis ;*

— messe (chantée) de la solennité du Rosaire, sans aucune mémoire.

Autre cas : messe votive chantée (de mariage, par exemple). Messe (chantée) du jour, comme l'indique l'ordo ; à la messe de mariage, 2e et 3e oraisons du Temps. Ainsi, le 28 janvier 1952 ;

— messe (chantée) de S. Pierre Nolasque, mém. de Ste Agnès ;

— messe (chantée) de mariage, 2e or. *Deus, qui salutis*, 3e *contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa.*

b) *Plusieurs messes chantées, dont* aucune *n'est conforme à l'office du jour*. A la première de ces messes, on fera mémoire de l'office du jour, ainsi que les commémoraisons occurrentes. Aux autres messes, on dira les oraisons convenant aux messes votives.

Prenons encore des exemples.

Le dimanche 5 octobre 1952 : pas de messe chantée du dimanche, mais deux (ou plusieurs) messes chantées de la solennité du Rosaire. A la première, on fera mémoire du dimanche, dont on lira le dernier Evangile. Les autres messes chantées de la solennité ne comporteront aucune mémoire.

Autre cas : le 28 janvier 1952, deux messes chantées de mariage ; pas de messe chantée de S. Pierre Nolasque. Première messe de mariage : mémoire de S. Pierre Nolasque et de Ste Agnès. Deuxième messe : oraisons *Deus, qui salutis* et *contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa.*

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Un grand missionnaire : Mgr ALEXANDRE LE ROY

Un religieux Spiritain, compatriote de Mgr Le Roy, vient d'écrire la vie de son illustre confrère et ancien Supérieur Général [1]. L'auteur renvoie le mérite de sa documentation au R. P. Cabon, ancien conseiller général de la Congrégation, dont il a utilisé 950 pages de notes dactylographiées. C'est dire qu'il y aurait là matière à un second volume concernant surtout la période du Généralat, car les événements de cette époque, qui touchent secondairement le grand public, ont été sommairement esquissés dans la biographie.

Les années de mission elles-mêmes sont racontées assez brièvement. Mais les lecteurs qui voudraient avoir des détails à leur sujet pourront recourir aux ouvrages de Mgr Le Roy. Ils en auront sûrement le désir après la lecture de ce volume, car ils en trouveront là de savoureux extraits. Il serait même utile, à leur intention, d'en dresser à part la liste complète (y compris les articles de revues), avec toutes indications pour se les procurer [2].

L'illustration est abondante. Les croquis et dessins de Mgr Le Roy ne sont pas les moins intéressants. Mais ici encore nous nous permettons une suggestion : ce serait d'ajouter quelques cartes permettant de suivre les déplacements de l'apôtre dans ses diverses missions.

Mieux que des éloges, un résumé de l'ouvrage en fera connaître l'importance et l'intérêt.

* *

1. — *Enfance et jeunesse.* Alexandre Le Roy est né le 19 janvier 1854 à La Gralemois, de la paroisse Saint-Sénier-de-Beuvron, diocèse de Coutances. Ses ancêtres étaient fixés dans la région depuis des siècles. Il écrit lui-même : « Paysan, fils de paysans, j'ai toujours préféré la campagne à la ville ». Son allure vivante et active se révèle par quelques aventures qu'il raconte avec humour. En voici une :

« A sept ans, sous la conduite de mon frère, il fallut aller à l'école. Le matin du premier jour, je fus demander à mon grand-père ses conseils et sa bénédiction : « Ecoute, petit, et retiens bien ceci : ne te laisse jamais insulter ni battre par personne, donne plutôt le premier coup que le second. Compris ? » Et là-dessus je me mis en route.

En arrivant dans la cour de l'école, je remarquai un grand garçon, un nouveau comme moi, me regardant avec un certain air qui ne me plut pas. Aussitôt je me jetai sur lui et lui donnai un beau coup de poing dans la figure, sur quoi il se mit à brailler comme un âne. Ma réputation fut faite et jamais je n'ai été battu. »

Au petit Séminaire du diocèse, il n'est pas sans défauts ; il se reconnaît « élève médiocre », peu discipliné. En 1870 il s'engage dans l'armée à seize ans, mais l'armistice le rend bientôt à ses études. Il les termine avec le diplôme de bachelier, très apprécié alors, et qui ne tardera pas à lui causer des déboires. Il pensait dès son enfance aux Missions, depuis qu'il avait contemplé des têtes de nègres sur une affiche du presbytère. Au bout de deux ans de Grand Séminaire, il rencontre par hasard un missionnaire Spiritain, le P. Horner, en tournée de propagande. Quoique le Supérieur ait refusé la parole au Père (et peut-être même à cause de cela), le séminariste est décidé : il obtient, non sans peine, son *exeat* et entre au Scolasticat des Pères du Saint-Esprit.

Son caractère entreprenant et farceur s'y dessine de plus en plus. « Il braconne le lapin et le lièvre pour se faire la main aux antilopes et aux buffles ». Constatant qu'une vache du voisin vient paître sans permission dans le parc, il la corrige en pratiquant à la lettre la compensation occulte : il la réquisitionne plusieurs nuits de suite pour charrier des pierres destinées à la construction d'un Chemin de Croix champêtre. Avec cela vraiment pieux, mais nullement fait pour une vie sédentaire.

2. — *Professeur.* C'est cependant par cela qu'il débute, à cause de son fameux diplôme. En 1877, il est envoyé comme professeur de rhétorique à la Réunion. Il n'y reste que trois mois, le collège ayant été prématurément fermé. Il est alors affecté à la même classe de rhétorique à l'école de Cellule, en Auvergne. Il y reste deux ans et y manifeste à la fois son mépris des traditions désuètes (longs discours latins, exercices de dialectique creuse) et son talent littéraire. On connaissait déjà ce talent depuis le scolasticat, où il avait composé un remarquable drame exotique, *Andalouma*. A Cellule, il tourne en ridicule les amitiés particulières dans *Les aventures de Topinambour et de Joli-Cœur.* Et,

[1] R. P. Henri GORÉ, C. S. Sp. — *Un grand missionnaire :* **Mgr Alexandre Le Roy, Supérieur Général des Pères du Saint-Esprit.** — In-8 de 272 p., 300 fr., port en plus. — Neufgrange (Moselle), Imprimerie des Missions, 1952. (Dépôts : 395, rue des Pyrénées, Paris-xx[e]; 83, rue Leyteire, Bordeaux (Gironde).

[2] Parmi les publications de Mgr Le Roy, notons : *Au Kilima-Ndjaro*, in-8, avec cartes, Semaine Relig. de Paris, 1893 ; — *D'Aden à Zanzibar*, in-8, Mame, 1894 ; — *Sur terre et sur l'eau. Voyage d'exploration dans l'Afrique orientale*, in-8, Mame, 1894 ; — *Catéchisme de la Doctrine catholique*, in-16, Desclée, de Brouwer, 1898 ; — *Le Bx Gabriel Taurin Dufresse, martyrisé en Chine* (1815), in-16, Lethielleux, 1901 ; — *Les Pygmées* (*Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Asie*), in-8, Mame, 1905 ; — *La Religion des primitifs*, in-12, Beauchesne, 1909 (plusieurs rééditions augmentées) ; — *Catéchisme de la foi catholique. Dogme, Morale et Culte*, in-16 de 248 p., Lethielleux, 1911 ; — *Le serviteur de Dieu, Jacques Désiré Laval*, in-8 de VII-156 p., rue Lhomond, 1912 ; — *Credo Court exposé de la foi catholique... en 40 lectures*, in-16 de VIII-333 p., Beauchesne, 1916 ; — *A la recherche de l'origine des religions*, br. 24 p., Vitte, 1922 ; — et dans *Christus*, le ch. II, « *Les populations de culture inférieure* ».

dans la vie courante, son esprit caustique l'entraîne parfois plus loin qu'il ne le voudrait. Il soupire après les Missions. Il s'en ouvre au P. Horner. Celui-ci lui donne des conseils dont le jeune prêtre appréciera plus tard la justesse, et qui sont toujours d'actualité, même pour d'autres que les missionnaires :

« Estimez-vous heureux de pouvoir faire un stage de quelques années en Europe pour laisser tomber le premier feu de la fougue de la jeunesse. Votre brillante et poétique imagination et votre sensibilité auraient pu vous jouer un mauvais tour en Afrique. J'ai vu des confrères, organisés comme vous, perdre leur vocation en peu de temps. Les peines, souffrances, contrariétés, maladies et privations, vues de loin, ont un charme ravissant ; mais, vues de près, c'est le diable !... Pardon pour cette expression capable de scandaliser un homme aussi scrupuleux que vous !... Il me suffira de vous dire que je me plains à la Maison-Mère qu'elle laisse s'embarquer des sujets trop jeunes et non suffisamment formés.

Si jamais j'assiste à un chapitre général, je ferai la motion de n'envoyer en mission, en principe, que ceux qui ont passé 5 ou 6 ans en Europe pour achever leur formation et acquérir un peu d'entraînement. C'est ici, cher ami, l'expérience de 25 années de mission qui parle. Vous aurez de la peine à me comprendre, mais vous sentirez qu'en parlant ainsi, je ne cherche que le bien de votre âme » (p. 54).

On l'envoie cependant en mission, à Pondichéry, mais c'est encore comme professeur. Il est même, quoique le plus jeune, Principal du Collège dès son arrivée. Et il se tire très bien d'affaire. Mais l'année suivante (1881) il voit enfin se réaliser son rêve : il est missionnaire au Zanguebar, sur la côte orientale de l'Afrique.

3. — *Au Zanguebar*. Son apostolat dans ces contrées st connu par les récits qu'il envoya à plusieurs revues missionnaires, et par ses ouvrages *A travers le Zanguebar* et *Au Kilima-Ndjaro*. Il s'intéresse, en savant, à tout ce qu'il voit et il communique ses découvertes à l'Institut des Sciences. C'est ainsi que cet Institut donne son nom à un escargot d'une espèce jusque-là inconnue. « Et voilà comme quoi, disait-il, le nom d'un homme obscur est charrié dans les champs de la gloire sur le dos d'un colimaçon ». Il se dévoue surtout aux indigènes, naturellement. Il va de l'avant, vers des sommets inexplorés. Il fonde de nouveaux postes et pour cela il gagne l'amitié d'un roitelet sauvage. Cela exige la participation à un sacrifice rituel qui fera de lui le frère de sang du souverain. Il se soumet avec le plus grand sérieux à toutes les cérémonies. C'est le sorcier qui préside, et qui profère une litanie d'imprécations, reprises en chœur par les assistants, contre le nouveau frère dans le cas où il trahirait son alliance :

« ...Quand il boira, que la boisson passe et coule, comme dans un bambou.
— Passe et coule !
— Quand il crachera, que rien ne sorte...
— Rien !
— Ou s'il sort quelque chose, que tout sorte...
— Tout !
— Et qu'il soit retourné de fond en comble, le dedans par le dehors, comme un sac...
— Comme un sac ! », etc... (p. 87).

4. — *Au Gabon*. En 1892, les Allemands, qui se partageaient avec les Anglais l'influence sur le Zanguebar, prennent ombrage de l'activité du Père. Ils exigent son rapatriement. A peine arrivé à Paris, il apprend qu'il est nommé Vicaire Apostolique du Gabon. Il a 38 ans. Il ne reste que trois ans à la tête de cette Mission, mais il s'y révèle un chef. Il regrette qu'on ait perdu du temps, blâme les défaitistes : « Il est injuste de dire qu'il n'y a rien à faire : il y a au contraire beaucoup à faire et je remarque précisément que ceux qui travaillent sont contents de leur monde ; les mécontents sont ceux qui ne font rien » (p. 100).

Pour activer l'évangélisation, il envisage deux grands moyens : les catéchistes, et une imprimerie des Missions. Et pour lutter contre l'esclavage, il a recours à la plume et à l'action. Le cardinal Lavigerie avait suscité l'enthousiasme en proposant aux jeunes européens catholiques de fonder une sorte de gendarmerie sacrée qui irait, en Afrique, faire la police à la place des Gouvernements défaillants. Mgr Le Roy écrivit au *Correspondant* pour y exposer une solution différente. A son avis, le jour où les Noirs se rendraient compte qu'une troupe européenne est de connivence avec les Missionnaires, ce serait un malheur. Mieux valait d'abord empêcher l'exportation des esclaves : « par le fait, la traite à l'intérieur perdrait de son intensité » ; puis diverses mesures, aussi bien disciplinaires que morales, achèveraient le travail. « La publicité donnée dans le *Correspondant* à de pareilles idées pouvait diviser les esprits. Rome s'en inquiéta. On fit savoir à l'auteur qu'il convenait d'être circonspect. Il n'insista pas » (p. 107).

Mais la lutte contre l'esclavage ne se réduit pas à des solutions d'ensemble : le fléau prend des formes variées selon les régions, et il faut lui appliquer des remèdes appropriés. Or Mgr Le Roy trouva sur son territoire une sorte d'esclavage de la femme spécialement répugnant. Les riches polygames n'accumulaient pas les femmes dans le seul but de les faire travailler à leur place : ils les « louaient » aux célibataires (nombreux à ce régime, vu que le nombre des femmes ne diffère guère de celui des hommes) ou ils les taxaient lorsqu'ils découvraient chez eux des relations clandestines avec elles. Pour remédier à cette plaie endémique, le Vicaire Apostolique eut une idée audacieuse : faire une « révolution » ; essayer de modifier l'état social lui-même. Et il y parvint.

On commença par une campagne d'opinion, en répandant les idées justes, en groupant les déshérités, « en faisant entrevoir aux exploiteurs une grève ou une désertion générale » ; puis, on forma un parti chrétien, on gagna quelques chefs, et on menaça d'abandonner le pays à la suite des Pères. Puis, quand les esprits furent préparés, une grande assemblée fut convoquée, où assistaient les divers groupes intéressés : vieux païens, femmes, jeunes gens. Un administrateur français et un lieutenant de vaisseau donnaient le concours de leur prestige. Le Vicaire Apostolique fit une grande harangue, habilement soutenue par l'élite, et on se décida à signer un pacte solennel, que garantirait le collège des anciens et des jeunes gens. La suite prouva que le traité n'était pas lettre morte.

Mgr Le Roy, qui raconte ces faits dans un rapport à la S. C. de la Propagande, précise que « cette sorte de révolution n'est possible qu'autant que

37595

BELLARMINE LIBRARY
St. Mary's College
ST. MARYS, KANSAS

nous sommes appuyés et aidés par un certain nombre de jeunes gens et de femmes ».

5. — *Supérieur Général.* Mgr Le Roy ne resta que trois ans au Gabon. En 1896, il était élu Supérieur Général de sa Congrégation, de préférence à un autre grand missionnaire, Mgr Augouard, dont on redoutait la brusquerie.

Il occupa ce poste pendant trente ans, toujours réélu par ses confrères. Pendant les années de persécution religieuse, il eut à lutter sans répit pour sauver sa Congrégation. Il le fit avec intelligence, souplesse et habileté. Une fois même que le Conseil d'Etat avait dissous la Société, il parvint à le faire revenir sur sa décision, tant par l'argumentation serrée d'un long rapport que par un coup de téléphone « politique » de Waldeck-Rousseau.

Nous ne le suivrons pas dans ces démarches et ces travaux interminables. Mais il est instructif de s'arrêter sur son activité de *conférencier à l'Institut Catholique de Paris.*

En 1907, Pie X demanda à Mgr Baudrillart de créer un cours d'Histoire des Religions. A cette époque la plupart des savants ne « tiraient que de leur cerveau les spéculations sur la religion des Primitifs », dira le Recteur de l'Institut Catholique. Celui-ci préféra une méthode plus rigoureuse. Au lieu de confier la nouvelle chaire à un seul titulaire, il fit appel à plusieurs spécialistes.

Mgr Le Roy fut un des premiers pressentis. Les consignes qu'il reçut étaient nettes : « Ne craignez pas d'être sévère pour les auteurs que vous critiquez : l'audace de la plupart de ces gens ne vient que de notre timidité. En Belgique on les a pour la plupart réduits au silence par une critique si rigoureuse qu'ils n'osent plus publier » (p. 201). Il pouvait facilement suivre ces directives : son expérience de vingt années de Missions en trois régions différentes lui permettait de baser sa théorie sur des faits indiscutables. Il avait même pris contact au Gabon avec les Pygmées de la forêt équatoriale. Sa conclusion fut diamétralement opposée aux opinions courantes. Alors que, par préjugé matérialiste, on admettait que l'idée religieuse était apparue sous les formes les plus grossières avant de parvenir au monothéisme, il prouvait au contraire que les peuplades les plus primitives ne bornaient pas leur culte à des superstitions, mais admettaient en plus un Dieu unique et tout puissant. D'après lui, ces lumières étaient un vestige de la Révélation primitive — ou du moins, précisera-t-il plus tard dans *Christus*, elles supposaient un secours spécial de la Providence.

Ces conférences eurent un succès mérité. Elles produisirent des remous non seulement chez les « Libres-penseurs », mais même chez les catholiques. L'auteur ne faisait cependant que reprendre des faits et des idées qu'il avait exposées en 1897 dans les *Missions Catholiques.* Mais il va de soi que lorsqu'une revue est classée dans un genre inférieur — ici « revue pour âmes pieuses et amis des missionnaires gagnés d'avance à la cause ». (p. 194) — elle ne peut rien contenir de scientifique... Citons seulement le témoignage de Mgr Duchesne. Il écrit au conférencier :

« Que de fois n'ai-je pas été rasé, comme on dit, par cet excellent Salomon Reinach avec ses tabous et ses totems ! « Laissez-moi donc tranquille avec toutes vos bêtes », lui disais-je de temps à autre. Mais il ne me laissait pas tranquille. Maintenant je pourrai le renvoyer à quelqu'un qui se connaît un peu mieux en primitifs qu'on ne peut le faire en travaillant dans la bibliothèque de l'Institut, qui a vécu parmi eux, qui les a étudiés avec un rare esprit d'observation, avec une intelligence claire, pénétrante, indemne des ravages que les systèmes font en tant de têtes ! » (p. 206).

6. — *Son caractère.* Mgr Le Roy étant tombé gravement malade en 1926, fut remplacé comme Supérieur Général par Mgr Le Hunsec. Mais il se rétablit et vécut jusqu'en 1938. Il profita de ses loisirs pour remettre la main à ses anciens ouvrages et en composer de nouveaux.

Son biographe réunit dans le chapitre final les traits saillants de son caractère. Nous avons noté au passage sa gaieté joviale, son tempérament de farceur. Mais nous n'avons pas signalé que cette gaieté extérieure était unie à un fond de mélancolie habituel. Ainsi au Zanguebar, il parle à un assistant général de « la tristesse intime qu'il traîne partout derrière lui » ; et il précise : « tristesse de passer dans la vie sans rien faire » (p. 74). Et pourtant, nous savons s'il a bien travaillé dans cette mission ! Mais n'est-ce pas le lot des âmes ardentes de gémir du peu qu'elles font, en comparaison des immenses besoins de l'apostolat ?

Nous avons vu aussi qu'il était habile. On le trouvait même trop habile. Mgr Fuzet, un évêque de Normandie, lui reproche un jour de « finasser ». Que faut-il en penser ? Il convient de reconnaître qu'il avait le « talent, comme il l'avoue lui-même, d'arriver presque toujours à ses fins en tournant les difficultés, employant pour cela ces sortes de finesses, de voies indirectes, de petites ruses normandes enfin, qui caractérisent, dit-on, les gens de son pays » (p. 264).

Ce grand actif était un timide. « Il ne savait même pas témoigner de la froideur ». A plus forte raison était-il incapable de faire des reproches sévères et directs. Tout au plus se bornait-il à de vagues et brèves allusions quand il traitait avec les délinquants, et il changeait de sujet. Naturellement, certains en abusèrent. Il n'aimait pas se laisser influencer dans son administration, même par ses proches collaborateurs. Par ailleurs sa timidité l'empêchait de maintenir à leur rang les fortes personnalités. Sa solution était de les écarter, en leur confiant un poste de choix. Mais cette marque d'estime ne suffisait pas toujours à supprimer la souffrance de l'éloignement.

Il avait la plume facile, un « style de peintre », et nous avons vu qu'il en avait aussi le talent artistique. En éloquence, « la Conférence était son genre ». Mais partout et toujours, ce fut une âme de foi et de zèle. Ses légers défauts n'empêchent pas qu'il ait été vraiment « un grand missionnaire ».

IMPRIMATUR

Lingonis, die 13 januarii 1953

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : A. Bordet

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

375 95